التراث والمستقبل

تعليقات بصدد التراث والفكر الحديث

Bibliotheca Alexandrina
0160280

التراث والمستقبل

سلامه كيله

التراث والمستقبل

تعليقات بصدد التراث والفكر الحديث

دار الصعود
للطباعة والنشر والتوزيع

○ التراث والمستقبل
تعليقات بصدد التراث والفكر الحديث
○ تأليف: سـلامـة كيـلـة
○ الطبعة الأولى- دمشق ١٩٨٨

تمهيد

إن كل إنتكاسة تعيشها الأمم، تدفعها إلى إعادة التفكير في الذات، إلى إعادة دراسة الذات. وإذا كانت بعض الاتجاهات تفعل ذلك. من أجل الاختباء في الماضي الوردي، الماضي النضر، ماضي «العزة القومية»، محاولةُ الهرب من مشكلات الواقع المعقدة، ومن عبء المستقبل، لهذا نراها تعود سلفية ومحافظة. فإن إتجاهات أخرى تهدف من هذه العودة، إعادة دراسة الذات من أجل المستقبل. والإنهيار الذي شهده الوطن العربي في السنوات الأخيرة، أطلق ما يمكن أن نسميه حمىّ الاهتمام بالتراث. ولقد توضح ذلك، في مجال الإقبالَ على دراسة الكتب التراثية، ولكن أيضاً من خلال توسّع الإنتاج الفكري الذي يتناول التراث.

وإذا كانت القوى السلفية، هي التي تتناول التراث بالبحث عادةً، وتعمل على تأويله بما يخدم مصالحها الطبقية الراهنة، فإن السنوات الأخيرة أظهرت ميلاً «يسارياً» لدراسة التراث، لهذا جرى استخدام مناهج حديثة في الدراسة، ومنها المنهج الماركسي، المنهج البنيوي. وبالتالي كان منطقياً الخروج باستنتاجات جديدة، ومحاولة تأويل التراث بما يخدم مصلحة الطبقات الثورية.

ونحن ننطلق من أن الوعي الطبقي يعني أن تبلور كل طبقة تصوراتها ومفاهيمها وأفكارها في بنية أيديولوجية. وإذا كانت الطبقات المستغِلة تفعل

ذلك بكيفيات معينة، فإن الطبقات المستغَلة مدعوّة إلى ذلك، لأن هذا هو الذي يفتح طريق خلاصها. والبنية الأيديولوجية، تشمل المطامح و«الحلم»، كما تشمل رؤية الواقع، لكنها تشمل أيضاً رؤية معينة للتاريخ (وبالتالي للتراث). وإذا كان «اليسار» المعبّر عن مصالح الطبقات المستغَلة، يعاني قصوراً في وعي الواقع، ويطرح تصوراً ضبابياً للمستقبل، ولهذا نفتقد المادة النظرية التي يمكن أن ندرسها من أجل فهم هذا القصور، فإن تناوله للتراث يقدم لنا المادة التي يمكننا من خلالها، فحص قدرته النظرية ودراسة المنهجية التي يتناول بها التراث، التي هي نفس المنهجية التي يتناول بها القضايا المختلفة. إذن، إن أهمية مناقشة التراث، ليست نابعة من أنه يعبر عن «وعي» مرحلة سالفة، فهذا خارج إطار إهتمامنا الحالي، بل لأنه يقدم لنا «العقل العربي» الحاضر، في تناوله للتراث الماضي. لقد غدا فهم «العقل العربي» في تناوله لقضايا الحاضر والمستقبل، الواقع والحلم، مرتبط بدراسة طبيعة فهمه للتراث، للفكر العربي في العصور السالفة، وخصوصاً عصور الازدهار والحضارة[1].

-لكن التراث يُطرح كخيار مستقبلي، هذا ما تفعله الاتجاهات السلفية، التي تحاول تدمير كل المفاهيم الحديثة (الحرية، الليبرالية، القومية، العلمانية، الاشتراكية)، وتعتبر أن ما إنتصر في الماضي، هو وحده القادر على أن يسمح بانتصار جديد. باختصار لقد أدخِل التراث معركة أيديولوجية راهنة. تعبّر عن مصالح طبقية متناقضة، وبالتالي تعبّر عن توجهات مستقبلية متعارضة. فهل يمكن للتراث أن يعبّر عن خيار المستقبل؟ هل هو قادر على ذلك؟ وأي مستقبل هذا الذي يعبّر عنه؟ هنا نكون إزاء مشكلة أخرى، فالقضية ليست قضية فهم «العقل اليساري

---

(1) ما سوف نقدمه لاحقاً، لا يفي بهذا الغرض، ونأمل أن نتناوله في دراسة أخرى. من خلال تناول أهم الكتابات التي تناولت التراث.

العربي » في تناوله للتراث ، بل أمام دعوة لفهم التراث ذاته . وربما اختلطت القضيتان ، لأن المفكرين الذين يتناولون التراث ، يتناولونه من أجل فهمه ، في مواجهة الفهم السلفي له ، الذي يجعله خياراً للمستقبل ، ومادة في المعركة الأيديولوجية . في كل الأحوال يبقى فهم التراث قضية ضرورية .

ونحن هنا نناقش التراث لسبب راهن.

فلا شك أن معركة أيديولوجية تحتدم منذ سنوات ، عنوانها « الأصالة والمعاصرة » ، وهي معركة بين « الأصالة » التي هي التراث ، و « المعاصرة » التي هي الفكر الحديث . وأعتقد أن عنوان المعركة مضلل ، لأن المعركة هي بين السلفية والفكر الحديث ، بين الماضي والمستقبل . لهذا نرى أنها تحتدم حول مجموعة من القضايا ، التي ، حين ندرسها ، نرى أنها تعبّر حقيقة عن إما التقوقع في إسار الماضي ، أو التقدم والتحرر . أول هذه القضايا ، هي علاقة التراث بالحاضر . فالاتجاه السلفي يسعى من أجل أن يجعل التراث حاضراً ، وبالتالي هو المستقبل ، لهذا يشدد الهجوم على كل المفاهيم والأفكار الحديثة . التي كانت نتاج المجتمع الحديث . وهو لكي يكسب المعركة دون عناء ، ولأن الأفكار الحديثة فيها من القوة والمنطقية ما يهيء لهزيمة الأفكار السلفية ، يلجأ إلى إستثارة « النعرة القومية » ، لكن تحت تسميات مختلفة ، منها الأصالة ، ومنها التراث ، ومنها الدين ، ومنها الحضارة الماضية ، لتصبح المشكلة هي مشكلة « الفكر المستورد » وليد المجتمعات الأوروبية في مرحلتها الرأسمالية . لهذا يشدد الهجوم على كل المفاهيم الليبرالية ، والعلمانية ، والقومية ، والاشتراكية ، والماركسية ، وهو يشدد الهجوم عليها كأفكار ، ولكن يشدد الهجوم أيضاً على كل القوى التي تحملها . بمعنى أنه يشدد الهجوم على البنية الاقتصادية الاجتماعية الحديثة ، القائمة على الصناعة ، والعلاقات الرأسمالية في الزراعة . ويقزّم كل التطور الحديث ، باعتباره من فعل « الأقليات المسيحية » .

إن هدف معركة الاتجاه السلفي هو هزيمة كل الأفكار الحديثة ، وتدمير كل البنية التي أنتجتها . وهو من أجل ذلك يغرق في تمجيد الماضي ،

ويستفيض في الحديث عن «جاهلية» الحاضر.

في نفس السياق، ولكن بتأثير قليل للفكر الحديث، وربما لمصلحة طبقية مختلفة قليلاً، يجري خلط العروبة بالإسلام، يجري إجهاد النفس من أجل التأكيد على أنهما نفس الشيء. هنا نغرق في رؤية مختلفة للتاريخ العربي، تقطّعه، وتقسّمه وفق منهجية انتقائية، من أجل أن «تدمج» الفكرة القومية بالتراث. طبعاً من يدرس التراث جيداً، يعرف موقع الفكرة القومية فيه، حتى وهي مضمرة، أو مغلّفة ببنية إيديولوجية دينية. لكن أن يكون الهدف أن تبرز الفكرة القومية، وأن تبقى البنية الأيديولوجية الدينية فهذا ما يحتاج إلى بحث. في هذا الإطار أصبحت المشكلة المطروحة، هي هل نعتنق الأيديولوجيا الإسلامية، في رسمنا للوضع الحاضر، أو هل نتجه لاعتناق الفكرة القومية، لكن بعد أن نشدد وثاقها في إطار الأيديولوجيا الإسلامية؟

كل ذلك يطرح السؤال: ما هو التراث؟ وماذا مثّل؟ وما علاقتنا به؟

ما نحاوله في الفصول التالية، لا يعدو أن يكون تعليقات حول بعض الموضوعات المتعلقة بالتراث، ولكن أساساً المتعلقة بالفهم الراهن للتراث. لهذا حاولنا مناقشة بعض الكتّاب والمفكرين الذين تناولوا، في الفترة الأخيرة، قضايا «الأصالة والمعاصرة». أي قضايا التراث والفكر الحديث. في بعض منها رفض تراثي للفكر الحديث، وخصوصاً للأفكار الليبرالية والعلمانية والقومية، والماركسية أو خلط لهذا وذاك، لكن من مواقع تراثية، وبعض منها محاولات من أجل فهم إشكالية الفكر الحديث في الوطن العربي، ودور الأيديولوجيا الإسلامية في ذلك. أو محاولة، على ضوء الفكر الحديث من أجل فهم الفكر العربي في العصر الإسلامي.

الفصل الأول:

قصور التطور التاريخي، أم قصور الوعي؟

[أو ما هو السبيل للخروج من المأزق الراهن]

د. سمير أمين كاتب معروف، له دراسات مهمة في قضايا الاقتصاد العالمي، وقضايا الأمة والثورة الاشتراكية، ويعمل على أن لا يكون ماركسياً كلاسيكياً (دوغمائياً)، لهذا لم يتمسك بأطروحات جاهزة، أو أفكار مسبقة. ويسعى لكي يبلور تصورات محددة حول المجتمعات المتخلفة، وطريقها نحو التطور.

على رغم ذلك لا أستطيع أن أجزم أن ما يطرحه، يمكن أن يشكل رؤية شاملة، في ما يتعلق بالقضايا المناقشة، حيث أن له، بين الحين والآخر، مواقف تستحق النقاش، وأكثر من النقاش، آخرها ما قاله في المقابلة التي أجرتها معه جريدة «السفير» تاريخ ١٢ / ٧ / ١٩٨٦م. فعلى الرغم أن هناك العديد من القضايا، التي اتفق مع ما قاله حولها، أجد أنه من الضروري نقد ما أعتقد أنه بحاجة إلى نقد في ما ورد في هذه المقابلة.

أولاً أود التأكيد على القضايا التي أجد أنني أتفق معه في ما قال، وأولها القضية التي قالت جريدة «السفير»، أنه صدم من استمع إليه، وهو يلقي بحثه في ندوة التنمية في الوطن العربي، القضية هي مفهومة للتبعية، أو التحذير الذي أطلقه، حول فهم مسألة التبعية.. بحيث حاول «كشف التبسيطات التي سقط فيها بعض منظري التبعية»، من خلال تأكيده على أن مفهوم التبعية لا يعني «إخفاء دور الطبقات الداخلية أو تحالفها مع

الرأسمالية العالمية»، لأن مفهوم التبعية لا يعني تفاقم الصراع القومي بمعناه القديم، أي إندفاع الأمة كلها لمواجهة عدو خارجي، بل يعني تفاقم الصراع الطبقي المحلي أساساً، لأن السيطرة الامبريالية، لا تتم إلا من خلال فئات اجتماعية محلية، تفرض خياراً اقتصادياً اجتماعياً محدداً، يجعل من الممكن ربط البلد المتخلف بالامبريالية العالمية. وهذه قضية تحتاج إلى توضيح أوسع، لأنها ترتبط بطبيعة الثورة في الوطن العربي، والبلدان المتخلفة عموماً. وكذلك في دور الطبقات المختلفة في هذه الثورة.

ثم اتفق مع ما قاله د. سمير أمين، حول عجز البرجوازية عن تحقيق الوحدة العربية، وأن تحقيقها يرتبط بدور الجماهير الشعبية. لكن الاتفاق حول هذه القضية، يقود إلى نقطة الخلاف الجوهرية، لأن د. سمير أمين، حينما تحدث عن المأزق الذي تعيشه الجماهير الشعبية، والعجز الذي تعانيه من أجل تحقيق هذا الهدف، اعتبر أن «الطريق شاق، ويفترض أن يتم من خلال مراحل تنطلق أساساً من ثورة أو عملية تثوير للأطر الفكرية الشعبية، وأبرزها الدين»، وأن الثورة باتجاه النهضة والوحدة «يفترض أن تنطلق أساساً من تثوير الدين الإسلامي»، وبدور يقوم به رجال الدين أنفسهم.

هنا نريد أن نقف قليلاً لكي نحلل «الطريق الجديد» الذي اقترحه د. سمير أمين، ويطرحه عدد من المفكرين العرب، منذ مدة، والذي يتعلق أساساً بالأيديولوجيا التي تسيّر العملية الثورية، والتي تحكم منطلقات الثورة، ومنتهياتها. فأية أيديولوجيا هي القادرة على هدي الجماهير لطريق خلاصها؟

إذن، نحن نختلف حينما يتطرق د. سمير أمين إلى الإطار الأيديولوجي، الذي يمكن أن يسهم في أن تتجاوز الثورة مأزقها، وأن تصبح الجماهير الشعبية عنصراً فعالاً. ود. سمير أمين يعتبر، -كما يبدو واضحاً في حديثه- أن تثوير الإسلام هو الطريق الوحيد، ولهذا اعتبر أن سبب «إنهزام الفكر الماركسي» هو المجتمع وليس الأسخاص أنفسهم، وبالتالي فلا

طريق أمام الماركسية كأيديولوجيا في الوقت الراهن. وهو بذلك، كما يبدو واضحاً- يحاول أن يتمثل «الطريق الأوروبي» للتطور، حيث أنه يؤكد أن «الإسلام إذن يحتاج إلى ثورة، كما حدث في المسيحية، فالمسيحية تطورت وتكيفت مع الرأسمالية...»، وكأنه يريد القول أن إنتشار الماركسية، وكل الاتجاهات العقلانية، والعلمانية، يعتمد ويعتمد فقط، على تثوير الإسلام. ويضيف أنه حين فشلت البرجوازية العربية، بداية القرن، «في عملية التثوير الديني» فشلت الماركسية.

من الواضح، أن الاتفاق على المقدمات، لم يسمح بالاتفاق على النتائج، لهذا يبدو الاختلاف واضحاً.

وأرى أن ما يطرحه د. سمير أمين، يسهم في تعزيز الحلقة المفرغة التي يعيشها الوطن العربي، لأنني لا أرى إمكانية لهذا «الطريق الجديد». وهذا ما سوف أحاول توضيحه.

إن أول خطأ ينطلق منه، هو محاولة تقليد النموذج الأوروبي في التطور، وهو بذلك، يتبع طريقاً تطورياً، في مسار التقدم البشري، يلغي العامل الإرادي، ويؤله التطور الموضوعي، وإذا كان د. سمير أمين قد نقد الماركسية «التي كانت سائدة إثر الأممية الثانية» لأنها «قلصت الماركسية إلى نظرية تطورية، تعطي الأولوية لنمو قوى الإنتاج»، فقد وقع في الخطأ المقابل، وهو تحويل الماركسية إلى نظرية تطورية، لكنها هذه المرة، تعطي الأولوية لتطور الفكر. فهل من المحتم علينا أن نسلك ذات الطريق الذي سلكته أوروبا الرأسمالية؟ في كل كتابات د. سمير أمين إجابة واضحة ترفض هذا المنطق، إذن كيف يمكن «للأطر الفكرية الشعبية» أن تثور، ما دامت هذه مهمة البورجوازية الناهضة، وما دامت عجزت البورجوازية في الوطن العربي،عن القيام بهذه المهمة، حسب ما يؤكد د. سمير أمين، وهو ما نتفق معه به؟. هل تستطيع الجماهير الشعبية أن تقوم بهذه المهمة؟ كما يبدو من حديث د. سمير أمين، أنها غير قادرة على ذلك -وهي غير قادرة فعلاً- لهذا يلقي بالمهمة على عاتق رجال الدين، إذن

ما يمثل رجال الدين على الصعيد الطبقي؟ هل هم من الجماهير الشعبية؟.
أسئلة بحاجة إلى إجابات واضحة، على رغم أن الكثير من الدراسات يشير إلى هذه القضية بوضوح.

والحديث عن التطور بهذه الطريقة «التطورية» يسقط العديد من مفاهيم د.سمير أمين النظرية، التي طرحها في العديد من كتبه، ومنها أساساً مفهوم عالمية الرأسمالية. لأن تحول الرأسمالية إلى نظام عالمي، يحطم المفاهيم المغلقة لدى الجماهير الشعبية عموماً، أي بمعنى آخر يثور الأيديولوجيا السائدة، وهذا ما حدث منذ دخول البلدان المتخلفة في إطار السيطرة الاستعمارية، ثم الامبريالية، على رغم أن الرأسمالية العالمية تدعم أفكار التعصب، والطائفية، والشوفينية. لهذا تتصارع أيديولوجيات مختلفة، الماركسية، ضد الأيديولوجيا البرجوازية، والأيديولوجيات الطائفية والتعصبية، ضد الماركسية -خصوصاً في البلدان المتخلفة. وفي هذا الإطار تطور الفكر العربي، من فكر ديني متنور «ليبرالي»، إلى فكر قومي، ثم بدأت فئات تزداد اتساعاً من القوى القومية تتجه نحو الماركسية، كطريق للخلاص. لكنها اصطدمت بأزمة تعيشها الماركسية. وهي على كل حال أزمة لا تخص الوطن العربي وحده، لكي تعزى إلى أزمة المجتمع، بل هي أزمة أوروبية أساساً، وعالمية ثانياً، وهذا ما يجب أن نقف عنده للمناقشة، ونحدد مكامنه، وجذوره.

وفي هذا السياق، يمكننا الحديث عن «عملية التنوير الديني» التي قامت بها «البرجوازية في بلاد مصر والشام». فهل اخفضت حقيقة؟ وهل فشلت في أن تترك آثاراً في البنية الفكرية في المجتمع العربي؟ نكون مخطئين إذا كنا نتتبع التطور الفكري الذي حدث منذ بداية القرن، إنطلاقاً من «النموذج الأوروبي» لأن كل أفكار التجديد التي أعتنقها عبد الرحمن الكواكبي وعبد الحميد الزهراوي وعلي عبد الرزاق، لم تحدث الهزة، التي أحدثتها «البروتستانتية» في الفكر المسيحي، والسبب واضح جلي، حيث كان التطور البورجوازي في أوروبا الغربية، العامل المحرك لهذه

«الثورة» في الدين، التي استتبعتها ثورة فكرية كبيرة، عبّرت عن مفاهيم البورجوازية الصاعدة، أما عندنا فقد كانت البورجوازية ضعيفة، لأنها نمت على هامش التطور الرأسمالي العالمي، مما جعلها ملحقة تابعة، لهذا جاء فكرها متوافقاً مع مصالحها، كفئة ترتبط بأواصر التفاهم مع الرأسمالية الأوروبية ،فتبنت «الإسلام الرسمي» مخلوطاً بمفاهيم بورجوازية حديثة.

لكن «عملية التنوير الديني» خطت خطوات، فيما بعد، حينما بدأت البورجوازية الصغيرة النشاط، فكانت هذه الأفكار في أساس تكون الفكر القومي العربي، لكن عجز هذه الطبقة، أبقى الفكر القومي، موصولاً بأصوله، ولم يستطع إحداث «القطيعة الابستمولوجية» . التي تمكنه من أن يكون فكراً عقلانياً علمانياً.

في مقابل ذلك، وفي إطار السيطرة الامبريالية، نمي الاتجاه المتعصب في الدين، حيث نشأت حركة الإخوان المسلمين، واتسع هذا الاتجاه «الأصولي». وهذه «عودة طوبائية رجعية للقديم، إنها حركات مخيفة ...» حسب ما يقول د. سمير أمين.

أليس لكل ذلك دلالته؟ أليست هذه العملية، هي عملية تجاوز، و «تنوير» حدثت منذ بداية القرن، واستمرت متعثرة مضعضعة، بسبب من أزمة الطبقات الاجتماعية التي عبرت عن هذه الافكار؟ أعتقد بأن هذا ما حصل، لهذا نقف اليوم، أمام أزمة الفكر القومي، والفكر الماركسي معاً. وهنا تكون الأزمة، هي أزمة الفئات التي حملت هذه الأفكار. هذه الأفكار (القومية والماركسية) التي عبرت عن مطامح الجماهير الشعبية لسنوات طويلة.

هنا نعود إلى مناقشة «مفهوم» جديد يطرحه د. سمير أمين، ألا وهو مفهوم «الأطر الفكرية الشعبية»، الذي ينادي بتثويره. فما هو «فكر» الجماهير الشعبية؟ وهل يمكن أن يثوّر؟ هنا نعود للحديث عن مفاهيم أولية في علم الاجتماع عموماً، والماركسي تحديداً أليس «وعي» الجماهير في ظل المجتمع الطبقي، وحيث تكون هذه الجماهير مضطهَدة، هو الأفكار

التي تكرسها الفئات المستغلة- الحاكمة؟ لهذا السبب بالضبط سمي «أيديولوجيا» بمعناها السلبي، المعبر عن الوعي الزائف. فكيف يثور الوعي الزائف إذن؟ لقد كان الطريق دائماً هو «إبدال» وعي بوعي، وعي زائف بوعي ثوري. لهذا كانت الماركسية بديلاً للفكر البورجوازي، ولكل الأفكار السابقة للرأسمالية.

لكن، وكما يطرح د. سمير أمين، أن الإسلام يختلف، لأنه مرن وقادر على التطور، كيف؟ هذا ما لم يوضحه في المقابلة. لكنه يشير في إحدى العبارات إلى «الإسلام الرسمي»، بمعنى أن هناك إسلاماً شعبياً. قد يكون ذلك صحيحاً في ظل الدولة العربية الإسلامية، حيث انقسم الإسلام، إلى إسلام يدافع عن السلطة الحاكمة، وآخر «شعبي» معارض، بدأ بالخوارج، ثم الشيعة، إلى أن وصل قمته مع القرامطة، الذين أقتربوا من الإلحاد. لكن إنهيار الدولة العربية الإسلامية، أدى إلى «الإنبعاث السني في القرن الحادي عشر» (حسب تعبير لوى غارديه في «الإسلام الأمس والغد»، دار التنوير- بيروت). أي سيطرة أيديولوجيا السلطة على «وعي» الجماهير وقد استمرت هذه المرحلة إلى بداية هذا القرن. على رغم أن ذلك لا يعني أنها إنتهت، لكنه يعني أن بداية القرن، هي نقطة البداية في اهتزازها.

لهذا فإن تثوير «الأطر الفكرية الشعبية» يعني فقط تجاوزها، لأن هذه الأطر الفكرية، لا يمكنها أن تلبس ثوب الحداثة، لأنها أصبحت جزء من الماضي الذي نبحث في السبل التي تسمح لنا بتجاوزه.

إن ما حاولت قوله سابقاً، هو أن تثوير «الأطر الفكرية الشعبية» قد استنفد أغراضه، منذ زمن، لكن «الورثة الشرعيون» غابوا، مما جعل المجتمع العربي يعيش أزمة عميقة، لن يتم تجاوزها، إلا بتأسيس فكر ثوري يعبر عن مصالح الجماهير الشعبية، وتأسيس قوى مناضلة تخوض غمار النضال. أمام ذلك من الضروري الوقوف أمام الأزمة التي تعيشها الماركسية في الوطن العربي. لأن ذلك هو بداية الطريق. وأي حديث عن

طرق أخرى، لن يقود سوى إلى الدوران في إطار الأزمة ذاتها التي يعيشها المجتمع العربي.

الفصل الثاني:

دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة

هل حدثت حركة تنوير ديني في عصر النهضة؟

لا شك أن ما يجعلنا نعود إلى طرح هذا التساؤل، هو أولاً: محاولة دراسة أحد إتجاهات حركة النهضة العربية الحديثة، وهو الاتجاه الديني. ورغم الكم الهائل من الدراسات له، إلا أن التطور الفكري الذي شهده الوطن العربي قد يسمح لنا أن نحدد رؤية أكثر دقة لهذا الاتجاه، تمكننا من تفسير التطورات الفكرية اللاحقة بشكل أفضل. وثانياً: هذا الدور الكبير الذي غدت تلعبه القوى والأحزاب الدينية، في الوقت الراهن، والذي أظهر، كأنه لم يشهد الوطن العربي عصر نهضة، ولا حركة تنوير ديني(★). لهذا ترانا نعود لوضع هذا الاتجاه موضع مُساءلة. وإذا كان السبب الأول الذي جعلنا نعود إلى طرح التساؤل حول حركة التنوير الديني، ينحو منحى فكرياً تقييمياً، فإن السبب الثاني ينحو منحى سياسياً، لا شك في ذلك. لكن ولكي نصل إلى السياسي، فمن الضروري أن نمرّ بالفكري، أن ننطلق منه، لأنه الأساس الذي يجعلنا قادرين على الإجابة عن الجانب السياسي من الموضوع.

لكن ولكي تكون الأمور واضحة، من الضروري تحديد المعنى المعطى لعصر النهضة، ولحركة التنوير الديني. إن عصر النهضة هو العصر الذي

(★) ويبدو أن ذلك هو الذي دعا د. سمير أمين إلى المطالبة بتنوير الدين الإسلامي. أنظر: مقابلة مع جريدة «السفير» 12/7/1982.

بدأ الفكر فيه يأخذ دوره في سياق الحركة الاجتماعية، منذ بداية القرن التاسع عشر، والذي بدأ، وهذا ما أعتقد أننا يجب أن نعيه جيداً، بفعل التوسع الاستعماري، الذي أخذ في الزحف نحونا، مرة عسكرياً، وأخرى تجارياً، وثالثة مالياً، لكنه في كل الأحوال أيقظ «جثة ميتة»، وزعزع أساطير سادت لقرون ثمانية تقريباً. لقد عاش الوطن العربي قروناً من التخلف، لكن ما يهمنا هنا هو الوضع في بداية القرن التاسع عشر، حيث كان يسود نمط من الاقطاع متخلف إلى حدّ كبير، بمعنى أنه يعيش في حالة من «السكون» يأكل ذاته، من خلال نهب الدولة للشعب، الذي يُدفع إلى أقصى درجات الفقر والجوع، إلى الموت. أما الدولة التي غدت عاجزة عن تجديد ذاتها، بسبب تناقص ثروات الامبراطورية، فقد أخذت تضعف وتتفكك. أمام هذه الحالة، حاولت الدولة كسلطة سياسية أن تمسك بأمور الامبراطورية، دون جدوى، حيث بدأت الأطراف بالاستقلال النسبي عن المركز. لكن الأهم من كل ذلك أن الاقطاع العثماني، والدولة المركزية حاولا أن يمنعا هذا التفكك من خلال تكريس نظام أيديولوجي، يقوم على الدين، الذي أسماه الكواكبي الدين الداخل تحت ولاية العلماء الرسميين[1]، لتصبح له سلطة مطلقة لدى جماهير الشعب، ولدى الفئات المثقفة. لقد أصبح الأيديولوجيا الرسمية للدولة، التي تحارب بها مطامح الجماهير الشعبية، وكل الأفكار الداعية إلى التقدم، وإلى التطور. ولقد كانت لها القوة والجبروت طيلة قرون حكم الامبراطورية العثمانية.

من هنا كانت للأيديولوجيا السائدة قيمة كبيرة في خلق حالة من الركود والتخلف. ونحن لن نعتبر الأيديولوجيا السبب الوحيد، لأن كل بنية الامبراطورية هي التي أدت إلى هذه النتيجة. لكن لا نستطيع تجاوز دور الأيديولوجيا في حال من الأحوال، التي اتسمت بكونها عقيدة جبرية، «التي من بعد كل تعديل فيها جعلت الأمة جبرية باطناً قدرية ظاهراً»[2]، وبالتالي صاغت «وعي» مختلف فئات الشعب، وكيفته بما يجعله قانعاً، و«لتكون من جهة أخرى تسلية للعاجزين وتنفيساً عن المقهورين البائسين، وتوسلاً

لحصول التساوي بين الأغنياء والفقراء في مظاهر النعيم»[3]. كما أنها هيمنت على الفلسفة، والعلوم الطبيعية، من خلال إلغائها، كما هيمنت على السياسة، ووحدت بين الدين والدولة. ولقد ارتبط عصر النهضة بالحركة الفكرية التي نشطت محاولة تحطيم الجهاز الأيديولوجي هذا، وتغيير نمط الدولة، وتحديث المجتمع، وكان نمو مصالح فئات اجتماعية معينة، نمت بعد التغلغل الأوروبي، وهي فئات برجوازية طمحت إلى تحقيق تطوير وتحديث في المجتمع يخدم أغراضها، ويحقق مصالحها. وظهر التأثير الأساسي في الجهاز الأيديولوجي السائد، أي الدين، حيث برزت حركة تهدف إلى أن تسقط المنظومة الأيديولوجية التي حكمته في فترة، وكانت تخدم الطبقة السائدة، لتأسيس منظومة جديدة تواكب التطور الذي لا يني يتفاعل في البنية الاقتصادية الاجتماعية.

التراث الفكري

فأين موقع التراث الفكري الذي ظهر في القرن التاسع عشر، إلى بداية القرن العشرين، من كل ذلك؟

هنا سوف لن ندرس كل هذا التراث لأنه مثّل إتجاهات مختلفة، منذ البداية، ولكن سوف نركز على الجزء الأهم منه، هذا الجزء الذي تصدى «للدين الرسمي»، إعتقاداً منا أن فهم موقع هذا الاتجاه في التطور الفكري العام في الوطن العربي، سوف يسمح لنا بفهم موقع كل الاتجاهات الأخرى، ومن ثم بالتطور الفكري اللاحق. فماذا مثّل فكر محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، علي عبد الرزاق؟ مع ملاحظة أننا نتصدى لجانب من النتاج الفكري لهؤلاء، وهو المتعلق بالأيديولوجيا فقط، هادفين الإجابة على سؤال هل حدثت حركة تنوير ديني أم لا؟

أمام تقييد «الإسلام الرسمي» أعمال الإنسان بإرادة الله «أعلن المصلحون بشكل حاسم أن الإنسان يتمتع بإرادة حرة»[4]. إنطلاقاً من أن

الاسلام «هو دين العقل»[5]. وهذا ما جهد محمد عبده لتأكيده، حيث دعا إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، وإعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى إحترام الحقوق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل.. كل هذا أعده أمراً واحداً»[6]. كما «قاتل الشيخ محمد عبده من أجل تحرير إرادة المسلم من عقيدة الجبر التي سلبت همته وعزيمته متخفية تحت عقيدة القضاء والقدر»[7]، لهذا دعا «إلى إطلاق سلطان العقل وتغليبه في فهم الدين»، وضد «التقليد الأعمى»، «بل لقد ذهب إلى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين»[8]، وقال إنه (لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، وإنما لا بد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولاً بعقله، ثم يصل الإيمان بالرسل)، لأن «دراسة مافي الكون يؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام»[9]، بمعنى «أن طريق العقل هو طريق معرفة الله»[10]، حيث أن « الإسلام في الدعوة الأولى، للإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد شيء سوى الدليل العقلي»[11]، وهو «فيما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل لنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات»[12].

إنه يدعو إلى «تحرير العقل الإنساني من أية قيود»[13]، لأنه «ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات، فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض..»[14]، ليصل إلى أن القرآن ليس «كتاب تاريخ»[15]، بل هو «كتاب دين»[16]، «كتاب هداية ووعظ»[17]. من هنا نراه يدعو إلى

إعادة تفسير القرآن، وأن يطرح المفسرون الجدد «جانباً ـ رؤية ـ السابقين من المفسرين»[18].

هنا نستطيع أن نقول إن محمد عبده قد ناهض «المنظومة الدينية» التي كانت سائدة في عصره (أي الدين الرسمي)، واعتبرها أساس تخلف المسلمين، ورأى أن التقدم يقوم على أساسين هما: التمسك بالقرآن والسنة من جهة، وإعادة الاعتبار للعقل من جهة أخرى. وعلى ضوء ذلك حاول تأسيس منظومة أيديولوجية جديدة، تأخذ منجزات العصر بعين الاعتبار. لهذا نرى بعض المفكرين يعتبرون أن ما قام به هو الملائمة بين الدين والعصر[19]. وحدا بآخرين إطلاق تعبير «سلفية عقلية»[20] على ما جاء به. لكن رغم ذلك نلاحظ بعض الأسس التي قامت عليها هذه المنظومة الأيديولوجية، منها مثلاً، «أن الإسلام نظام شامل لأمور الدين والدنيا»[21]، من هنا نراه يعتبر أن السلطة في الإسلام، رغم أنها تقوم «على اعتبارات دنيوية، وليس لها سند ديني»، لكنها لا تفرض الفصل بين الدين والدولة[22]. كما أن «مذهبه في التجديد الديني يرى أن لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على الدين»[23]. وكان مع الجامعة الإسلامية، وضد «الوطنية»[24].

أما حينما ندرس عبد الرحمن الكواكبي، نلاحظ أن ما جاء به، عبّر عن حالة من التقدم، عمّا جاء به محمد عبده، فهو يعتبر قضية التجديد قضية حاصلة، لهذا نراه يحاول تأسيس «منظومة أيديولوجية» متماسكة، تؤول القرآن، وتضع تصورات سياسية، ودينية جديدة، خصوصاً في مسائل النظام السياسي، وضع المجتمع، قضية الأمة والشعب.. إنه لا يكتفي بالدعوة إلى التجديد، بل أنه يجدد. ولا يكتفي من ملائمة الدين مع العصر، بالحض على دراسة العلوم الطبيعية، بل يغوص في الفكر ـ السياسة، داعياً إلى التجديد. فالقضية بالنسبة له ليست العلوم الطبيعية فقط، بل والسياسية أيضاً، التي يعتبر غيابها من أسباب تخلف العرب[25]، ولهذا نراه يدعو إلى تحقيق ما حققته أمم الغرب[26]، دون خشية. وهو ينطلق

من نفس ما انطلق منه الإمام محمد عبده، أي طبيعة «الدين الرسمي» السائد، حيث يشدد النقد على العقيدة الجبرية، والتزهيدية[27]، ويهاجم العلماء المدلسين وغلاة المتصوفين «الذين استولوا على الدين فضيعوه، وضيعوا أهله»[28]، ليطالب الشرقيين «من بوذيين ومسلمين ومسيحيين واسرائيليين وغيرهم..» إلى تجديد النظر في الدين، والعودة به «إلى أصله المبين البريء من حيث تمليك الإرادة ورفع البلادة من كل ما يشينه»[29]، أي بترك «النقول المتخالفة خصوصاً منها المتعلق بالبعض القليل من الأصول»، و«الرجوع إلى ما نفهمه من النصوص»[30] على شرط أن يكون محظوراً «علينا أن نزيد على ما بلغنا إياه رسوله الله (ص) أو ننقص منه أو نتعرف فيه بعقولنا، بل متحتم علينا أن نتبع ما جاء به الصريح المحكم من القرآن، والواضح الثابت مما قاله الرسول (ص) أو فعله أو أقره، وما أجمع عليه الصحابة...»، و«أن نكون مختارين في باقي شؤوننا الحيوية، نتصرف فيها كما نشاء»[31]. فالإسلام يحتاج «إلى التجديد بتفريق الغي من الرشد»، من أجل شطب ما طرأ «على الإسلامية من التأويل والتحريف في بعض أصولها وكثير من فروعها»[32]، ويؤكد أن الإسلامية «هي أحكام القرآن وما ثبت من السنة، وما اجتمعت عليه الأمة في الصدر الأول، لا يوجد فيها ما يأباه عقل أو يناقضه تحقيق علمي»[33]. وينطلق في ذلك من «أن الناظر في القرآن حق النظر يرى إنه لا يكلف الإنسان قط بالإذعان لشيء فوق العقل، بل يحذره وينهاه من الإيمان إتباعاً لرأي الغير أو تقليداً للآباء»[34].

لكن، وبعد أن يُحرر الدين من كل المفاهيم التي لحقت به، التي يصفها بأقذع الأوصاف، ماذا يؤسس هو؟ هنا نرى الاختلاف بين الإمام محمد عبده الذي اعتبر أن اصلاح المؤسسات الدينية، هو هدفه الأسمى، والكواكبي الذي طرح مشروعاً للتغيير السياسي، وبالتالي حدد رؤية العديد من المفاهيم السياسية، مثل الأمة- الشعب، نظام الحكم، الاستبداد والحرية، الوحدة القومية، ووضع الدين في السياسة والمجتمع.

هنا نلاحظ تصورات ناضجة لقضية الأمة مثلاً. حيث أن الكواكبي يعطي تعريفاً حديثاً لها، فهو يتساءل «ما هي الأمة، أي الشعب؟.. هل هي ركام مخلوقات نامية؟.. أو جمعية عبيد لمالك متغلب؟.. أم هي جمع بينهم روابط جنس(*) ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟»[35]، وهو يقرر التصور الأخير، أي أن الأمة هي جمع بينهم روابط جنس (أي القومية) ولغة ووطن وحقوق مشتركة»[36]، لهذا نراه يلغي صيغة العائلة- العشيرة، ويبدلها بصيغة «العائلة ثم الأمة، ثم البشر»، وكذلك يطرح صيغة «الفرد- الأمة»، أي العلاقة بين الفرد والأمة[37]، وعليه فهو يدعو إلى «الاتحاد الوطني دون الديني»، وهو يوجه حديثه هنا إلى «الناطقين بالضاد من غير المسلمين»[38]. إن الكواكبي هنا يلغي التصور الديني الذي يقر مفهوم الجماعة، ويُسقط مفهوم الأمة، ويؤكد على الجماعة الإسلامية، ويلغي الصبغة القومية للشعوب. من هنا يمكن القول -وانطلاقاً من مفهوم الكواكبي لمسألة الأمة- «إن فكرة العروبة، بمعناها القومي الحديث، قد بلغت عند الكواكبي حداً من النضج ودرجة من الوضوح تستحق إلى جانب الإبراز، الفخر والاعتزاز»[39]. وهذا ما يقر به كثير ممن درس فكر الكواكبي، حيث يؤكدون أنه «دعا إلى تلك الفكرة»[40].

أما الجانب الآخر من تصوراته السياسية، فيتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة، وهي القضية الجوهرية في فكر عصر النهضة، لأنها كانت تعني الإقرار بإسقاط الأيديولوجيا السائدة، وفتح الآفاق أمام تبلور أيديولوجية جديدة. ولا شك أن الرؤية القومية الحديثة لدى الكواكبي جعلته يقول: «هل يجمع بين سلطتين أو ثلاث في شخص واحد، أم تخصص كل وظيفة من السياسة والدين والتعليم بمن يقوم بها باتقان، ولا اتقان إلا بالاختصاص، وفي الاختصاص، كما جاء في الحكمة القرآنية: (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه). ولذلك لا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة»[41].

(★) الجنس بمعنى القومية.

وهو يقر أنه «لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقاً، في غير مسائل إقامة الدين»[42]. وهو هنا لا يخشى الدعوة إلى إتباع تجارب «أمم أوستريا وأمريكا». في إحدى تلك الطرائق أو شبهها، ويضيف «دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء. ألا وهي: فلتحيى الأمة، فليحيى الوطن، فلنحيى طلقاء أعزاء»[43].

بعد ذلك، أي بعد أن يطالب بفصل الدين عن الدولة، يحاول وضع أسس نظام سياسي ليبرالي إلى حدٍ كبير[44]، ويعطي مفهوماً للحرية، أقرب إلى المفهوم الليبرالي[45]، منطلقاً من مقولة إن الحرية هي روح الدين الإسلامي[46]. ولا يخفي أنه يحاول عمل ما عملته الدعوة البروتستانتية في أوروبا[47].

إننا، ليس أمام دعوة لتحرير العقل فقط، بل أمام تصور حديث يواكب العصر، ليس من زاوية الدعوة إلى تبني المنطق التقني (العلوم الطبيعية)، بل من زاوية الدعوة إلى تبني النظام السياسي الحديث، القائم على دعائم الأمة- الشعب، النظام المدني الدستوري التمثيلي.

ويمكن تفسير موقف الكواكبي العلماني هذا من زاوية خضوع بلاد الشام لسلطة «ثيوقراطية»، سلطة الخليفة العثماني، رغم أن هذا هو الشكل فقط، وقد يكون الشكل المباشر الذي فرض عليه هذا الموقف الصريح من فصل السلطات. أما مصر التي كانت تعيش حالة استقلال شبه كامل عن السلطنة، والتي شهدت تأسيس نظام مدني منذ سيطرة محمد علي باشا، فلم تلمس هذه القضية -في إطار المؤسسة الدينية، وهو موضوع بحثنا- سوى بعد إنهيار السلطنة وتخلي السلطة الجديدة عن السلطنة، وإقرار العلمانية، وبعد اتجاه الملك فؤاد إلى إعلان نفسه خليفة المسلمين[48]. لهذا يبدو موقف علي عبد الرازق وكأنه «طلقة الرحمة» الموجهة ضد «السلطة الدينية». فقد «أقام رفضه للخلافة من منطلق علمي بحت»[49]. وبهذا يعتبر خاتمة هذا الاتجاه.

انطلق علي عبد الرازق من سؤال: «هل الخلافة ضرورية حقاً؟ إلا أن وراء هذا السؤال، كان سؤال آخر أعم، لا بل أخطر منه، وهو: هل هناك نظام إسلامي للحكم؟»[50]. يقول في بداية بحثه «وليس في شيء من ذلك كله ما يصلح دليلاً على ما زعموه، من أن الشريعة اعترفت بوجود الخلافة أو الإمامة العظمى، بمعنى النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيام مقامه من المسلمين»[51]، لأنه لو صح ذلك لاعتبر كل خارج عن الخليفة خارج على الدين، بينما شهد التاريخ الإسلامي الخارجين على الخلفاء المنكرين لهم. لقد بدأت معارضة الخلفاء «إذ نشأت الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها»[52]. ويحاول أن يحدد وضع الخلافة في الإسلام فيقول إن «الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون -راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل- إذ -الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة، بعد التشاور بينهم-»[53]. ويعتمد في ذلك على القرآن الكريم الذي «تنزه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنة النبوية قد أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها». ثم يتساءل «أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع؟»[54]. وحين يناقش دور الرسول (ص) يقول إنه «كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة، كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أو لا؟»[55]، ثم يؤكد «أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر، فكم من ملك ليس نبياً ولا رسولاً، وكم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكاً. بل إن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلاً فحسب»[56]، ويصل إلى أن ولاية النبي «على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم»[57]. ويؤكد أن زعامة النبي هي «زعامة دينية» وجاءت عن طريق الرسالة لا غير، ولما إنتهت الرسالة إنتهت الزعامة، وليس من الممكن أن يخلفه أحد في رسالته. أما الزعامات التي تلته، فهي زعامات جديدة غير زعامة الرسول، ثم يضيف «طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد

ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديد. ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين. هو إذن نوع لا ديني -وهي «ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان. لا زعامة الدين، وهذا الذي قد كان»[58].

وعلي عبد الرازق قبل ذلك يفصل بين السياسة والدين، ويعتبر أن الحكام عملوا على إلغاء البحث السياسي، لأنه يكشف مكامن ضعفهم، و«هو من أخطر العلوم على الملك»[59]، ولكي يكون لعلم السياسة دوره يدعو إلى الفصل لأن «تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين، وهذه للدنيا. تلك لله، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة، سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين»[60].

لهذا نراه ينتهي إلى القول «والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، ولا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[61].

الخلاصة التي نخرج بها من آراء كل من محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، وعلي عبد الرازق (ولعلنا هنا أخذنا أهم أعلام هذا الاتجاه)(*)، تتمثل في أنها أكدت مسألتين، الأولى: الدور الجوهري للعقل، والثانية: فصل السياسة عن الدين (وإن لم يكن محمد عبده مع هذا الاتجاه كما سنرى لاحقاً). فقد بدأ إتجاه الإصلاح الديني بتأكيد أهمية العقل، ودوره في فهم الظروف الواقعية، وفي فهم القرآن والسنة، وانتهى إلى فصل السياسة عن الدين، تحرير السياسة من الدين.

هل كان مطلوباً منه أن يحقق أكثر من ذلك؟ هل كان موكلاً إليه تحقيق

(★) ونحن هنا ننطلق من التقييم السائد لهذا الاتجاه، ولأبرز رموزه، رغم أننا استثنينا منه العلم الأهم جمال الدين الأفغاني. وسوف توضح الصفحات اللاحقة لماذا فعلنا كل ذلك؟

الثورة البرجوازية مثلاً؟ أو هل كان مؤملاً أن ينتصر ؟ وماذا يعني انتصاره؟ إقامة سلطة دينية أو مدنية؟ وكيف؟ هذه أسئلة أرى أنها ذات أهمية، حين نحاول تقييم النتائج التي حققها هذا الإتجاه. ولكي نجيب على ذلك، من الضروري وضع الأمور في سياقها.

عصر النهضة:

لن نستطيع فهم ما أطلق عليه عصر النهضة، دون الإنطلاق، من أن التفاعلات التي جرت في الوطن العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، كانت بفعل عامل التوسع الرأسمالي الأوروبي. لأن الوطن العربي كان يعيش حالة ركود، وكان بفعل السيطرة العثمانية، وآليات الدولة الناهبة يسير نحو التحلل، والتفكك، وحتى «الموت»، ولم تكن هناك بوادر تقدم، ولا نمت طبقات معنية به، رغم انتشار حالات الثورة في مواقع مختلفة. ولقد بدأت بعض المناطق في التطور، -أو تجاوز حالة الركود- بفعل علاقاتها التجارية مع أوروبا. هنا يمكننا أن نقول إن الوطن العربي بدأ يهتز بفعل التغلغل الرأسمالي، لأنها أخذت تكيفه مع حاجاتها، وهي في ذلك أخذت تجرّه إلى «تيار المدنية» نتيجة «سرعة تحسين جميع أدوات الإنتاج وتسهيل وسائل المواصلات إلى ما لا حد له. فإن رخص منتجاتها هو في يدها بمثابة مدفعية ضخمة تقتحم وتخرق كل ما هنالك في أسوار صينية»[62]. أدى ذلك إلى تبلور حركة استيقاظ أخذت مداها منذ بداية القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين.

فقد أدت إلى خلخلة البنى الطبقية الراكدة، حيث أدى تغلغلها المالي والتجاري إلى نشوء فئات اجتماعية جديدة، تقوم بدور التاجر الوسيط بين السلعة الأوروبية والمواطن العربي، وكذلك نشوء فئات عاملة مع الشركات الأجنبية التي أخذت في التقدم نحو الوطن العربي (عمال، موظفون). والأهم أن حاجة الرأسمالية الأوروبية إلى السوق العربي جعلها تتجه نحو

«الباب العالي» من أجل أن يغير في البنية الإقطاعية السائدة. حيث أصدر الباب العالي عام 1839 أول قراراته هذه، والمسمى «خط الكلخانه» والذي قرر إصلاحات تمس الدولة، ومنها صون ممتلكات الرعايا من مختلف الطوائف وتصحيح توزيع وجباية الضرائب[63]، وأصدر عام 1855 قراراً ألغى فيه الخراج وهو النظام المالي المتبع في النظام الإقطاعي، وأصدر عام 1856 «خط همايون» لتأكيد ما جاء في قرارات عام 1839، وفي إطار تدخل دولي، كما أنه أعطى الحماية للمشاريع الاقتصادية من مختلف الأنواع، وبذلك أعطى الشرعية للتغلغل الرأسمالي الأوروبي في أرض الامبراطورية. ثم أصدر سنة 1858 القرار الأهم، والمسمى قانون الأراضي، والمتعلق بإلغاء نظام الإقطاع العسكري، وإقرار الملكية الفردية للأرض[64]، وبذلك تشكل نظام إقطاعي جديد، متوافق مع الرأسمالية الاستعمارية، التي أخذت تتجه إلى شراء الأرض، أو إلى دعم الإقطاعيين في إطار سعيها للحصول على حاجاتها من المواد الزراعية الأولية (قطن، حرير،...)، كما أنها أدت إلى إتساع الفئات التي تعمل بالتجارة.

وفي هذا الوضع كان لا بُدَّ أن تصل الخلخلة إلى البنية الأيديولوجية السائدة، التي ظلت قوّة منذ القرن الحادي عشر. لأن البنى الطبقية الجديدة كانت معنية بتأسيس مفاهيمها، ولأن الرأسمالية الأوروبية، لم تجلب السلعة فقط، بل جلبت الفكر أيضاً. وعلى ضوء ذلك تأسس جيل من المفكرين الذين اتبعوا الليبرالية الأوروبية، وبدأوا بنشر مفاهيمها في الوطن العربي، سواء من خلال الترجمة، أو الكتابة[65]. لكنهم نشروا أفكاراً ولم يحدثوا حركة تنوير، كما أنهم أثاروا الأيديولوجيا السائدة، التي كانت لا زالت قوية، مما أبقاها أفكار معزولة، ومحددة الدور، حيث حاول أصحابها لعب دور تربوي فقط، وهي لم تحقق نهضة فكرية، رغم أنها بذرت بذور الفكر الغربي في الشرق. ولا شك أن كون مروجي هذه الأفكار كانوا فئات معزولة قليلة العدد، بسبب من كون التغلغل الرأسمالي لم يكن قد أخذ مداه بعد، أسهم في هذه النتيجة، ولكن يمكن القول أيضاً أنه لما كان

التغلغل الرأسمالي لم يأخذ مداه بعد، فقد ظلّت الأيديولوجيا السائدة (وهي أيديولوجيا الدين الرسمي حسب تعبير الكواكبي)، بعيدة عن تأثير التفاعلات الجديدة، رغم أن تفكك البنية الاقتصادية الاجتماعية، كان يفقدها أساسها المتين.

ويبدو أن ذلك قد حدث في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، (مع ملاحظة أن القوانين الاقتصادية الأساسية أقرت في السلطنة منذ عام 1855 كما أوضحنا سابقاً)، حيث سطع نور جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا. وهؤلاء من «خريجي» المؤسسة الدينية، أو كانت لهم علاقة مباشرة بها، حيث كانوا جزءاً من أحد فروعها. هذا بخلاف كل المفكرين السابقين، الذين كان بعضهم من أديان أخرى (المسيحية)، وبعضهم الآخر ممن ليس لهم أية صلة مباشرة بالمؤسسة الدينية. هنا نقول إن نتائج التغلغل الاستعماري أصابت الأيديولوجيا السائدة، التي ردت، في سياق ما أسمي مفكري عصر النهضة (ونحن لا نناقش هنا الردود الرجعية التي رفضت الغرب، أو حتى قبلته). فماذا يمكن أن نقول عن هذا الاتجاه؟ هذه القضية التي تجاوزناها سابقاً، على أمل توضيح آراء هؤلاء المفكرين أولاً، لكي يكون ممكناً الحكم عليهم الآن. لقد اعتبر دارسو عصر النهضة أن أفكار كل هؤلاء، جاءت لتعبر عن مطامح فئات برجوازية نمت[66]، وبالتالي حاولت أن تبلور ما يمكن أن نسميه مشروعها السياسي. هل عبّر هؤلاء عن مطامح برجوازية صاعدة؟ هل حاولوا بلورة تصوراتها النظرية الحديثة، وعملوا على «ملائمة الدين مع العصر». العصر البرجوازي الذي بدأ بالبزوغ مع نشوء البرجوازية الحديثة؟

موقف الدفاع

هنا لا بد من وقفة، لنلاحظ أن آليات رد فعل الأيديولوجيا السائدة،

جاءت بتيارين، وليس بتيار واحد، كما يتحدث دارسو عصر النهضة، وإن كانا قد تقاطعا عند نقاط محددة، منها الدعوة لتجديد الإسلام، وبالتالي اتفقا، ولتحقيق ذلك، على ضرورة إعادة الاعتبار للعقل، من أجل تجريد الدين من كل ما لحق به خلال «عصور الإنحطاط»، وإلباسه لبوساً حديثاً. ونحن هنا نلاحظ إلتقاء تيارين في النقاط العامة، الأكثر عمومية، وإلتقاؤهما هنا لا يدلل على أنهما تعبير عن شيء واحد، هو البرجوازية الصاعدة. كما قلنا لقد بدأ عصر النهضة، في لحظة الإصطدام بالغرب، وهنا لا يجوز لنا أن نعتبر كل نتاج داخلي، هو تعبير عن حركة بنيوية داخلية، لأننا نكون قد أسقطنا إنعكاس الفعل الخارجي على البنية الداخلية. صحيح أن هذا الفعل قد أدى إلى هزيمة الركود، ومن ثم إلى بدء حركة بنيوية داخلية، إتخذت منحى نشوء طبقات جديدة. وهنا نشير أكثر ما نشير إلى فئة التجار، وهي الفئة التي تتكيف غالباً مع طبيعة البنية الاقتصادية الاجتماعية السائدة، ولا يمكنها تأسيس بنية محددة. وبالتالي أصبح من الممكن تبرجز المجتمع، ليكون من المنطقي أن تنشأ أفكار برجوازية، وأن يبدأ ذلك بتفكيك الأيديولوجيا السائدة، أي أن يبدأ من داخل الأيديولوجيا السائدة، ليقود إلى تفككها، وفتح آفاق رحبة لنشوء فكر برجوازي. لكن ألا يحق لنا أن نتساءل: أليس للأيديولوجيا السائدة، ردود فعل مناهضة لهذا التغلغل الاستعماري، الذي لا يتخذ شكل إنسياب حُرّ فقط، بل شكل احتلال عسكري أيضاً؟ أليس من المنطقي أن تحاول الأيديولوجيا السائدة الدفاع عن ذاتها؟

أجيب: نعم، لا يمكن للأيديولوجيا السائدة، التي بدأت بالتفكك من الداخل، بفعل التغلغل الرأسمالي، إلا أن تَرُدَّ، أن تدافع عن ذاتها. قد يكون من السهل الإجابة، على أن هذه الأيديولوجيا ردت، من خلال ممثلها الأساسي، أي السلطنة العثمانية و«علمائها» و«شيوخها». لكن السلطنة ذاتها بدأت بتقديم التنازلات، إنطلاقاً من فعل الدول الاستعمارية، ولكنها أيضاً من شعورها، وأمام خشيتها من الإنهيار، أنها بحاجة لتجديد ذاتها.

لكن الرد الأهم جاء من المؤسسة الدينية، وهنا نشير إلى دور كل من الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا تحديداً. أننا نرى أن ما حاول هؤلاء فعله على صعيد الأيديولوجيا، هو ما حاول «الباب العالي» فعله، حين أصدر القرارات سابقة الذكر (خط الكلخانه، خط الهمايون). لقد حاول هؤلاء ـتحديداًـ إعادة تجديد الأيديولوجيا السائدة، من أجل تجديد «الامبراطورية الإسلامية» التي كانت أموية، ثم غدت عباسية، وكانت أخيراً عثمانية.

إن هذا الإتجاه، ليس إتجاهاً واحداً، إنه خلط لاتجاهين، واتجاهين متناقضين. متناقضي المنطلقات، ومتناقضي الدور، ومتناقضي التطلعات. لهذا فقد عرضنا سابقاً لمحمد عبده، أقواله حول التجديد ودور العقل، ولم نعرض له مواقفه القومية والليبرالية ـكما فعلنا مع الكواكبي، وعلي عبد الرازقـ لسبب بسيط وهو أنه مناهض للأفكار القومية والليبرالية، بل ينطلق من أن الإسلام نظام شامل، وأن لا سبيل لنهضة الأمة الإسلامية، سوى بالانطلاق من الدين ذاته. ولتوضيح الفرق بين الإتجاهين، الأول: الذي يمكن أن نقول إنه حاول تحقيق التقدم بما يعنيه من تحقيق الدولة القومية، والنظام الليبرالي، والثاني: الذي عبّر عن «انتفاضة» الأيديولوجيا السائدة، أمام ضربات الغرب الرأسمالي. لتوضيح الفرق لا بُدَّ من توضيح جوهر مواقف كل من الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، وتحديد السياق العام لهذه المواقف، لكي يمكننا تأكيد افتراضنا سابق الذكر.

إذا عدنا إلى الأفغاني، وجدنا أن همه الأساسي، يقوم على دعامتين متكاملتين: مواجهة الغرب الرأسمالي، الزاحف نحو الشرق لاستعماره، وتحقيق الوحدة الإسلامية «الجامعة الإسلامية». وهو لا يرى إمكانية لمواجهة الاستعمار إلا بالوحدة. وانطلاقاً من ذلك يبلور مشروعه الفكري السياسي. فهو يشير في أكثر من مجال في كتاباته إلى أن «مختصر المسألة الشرقية، هي: العراك بين الغربي والشرقي، وقد لبس كل منهما

لصاحبه درعاً من الدين»، ويذكر بالحروب الصليبية، ويشير إلى الضغينة الدينية[67]. وهو هنا يدرس أسباب السقوط والنجاح، حيث ينطلق من ثنائية القوة والعلم مقابل الضعف والجهل[68]. فهكذا «يدول أمر الدول، انتصارا وانكساراً»[69]. لهذا تراه يشير إلى الحاجة إلى القوة والعلم[70]. ومن ذلك ينطلق في تحليل أسباب التدهور والسقوط التي عاشتها «الأمة الإسلامية»، ومنها ينطلق في تحليل أسباب النجاح، ليشير إلى أن أسباب السقوط هي ترك حكمة الدين، جهل الخلفاء، البعد عن العلم بحقيقة الدين[71]، الحيدة عن الصراط المستقيم[72]، النكوص عن سنن الدين[73]، تفكك العلماء، وتفكك الملوك والسلاطين، وانفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة[74]. أما أسباب النجاح فهي الحزم وصائب الفكر والرأي[75]، وترك المسلمين «بما هم عليه من العقائد، مع رعاية العلماء العاملين منهم[76]، وتجديد إلتزام الحكام بالدين[77].

إنه ينطلق من الدين ذاته[78]، لكن بالرجوع إلى الأصول الأولى[79]، من أجل إعادة توحيد الدول الإسلامية[80]، على أساس الرابطة الدينية[81]. وهو هنا يربط العمل بفئتين، الأولى العلماء الذين من واجبهم إعلاء شأن الدين[82]، وتجديد المؤسسة الدينية[83]. والثانية «الأمراء العظام» والسلاطين[84]. أنه يعمل من أجل إعادة الحيوية للدين الإسلامي، وهذا هو دور العلماء، وبالتالي العمل من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية. وفي إطار ذلك يجري العمل من أجل تحضير القوة القادرة على مواجهة الغرب الرأسمالي. إنه يسعى وراء مثال هو مثال الفكر العربي- الإسلامي في أوج قوته، ومثال دولة، هي دولة العصر الراشدي[85]. ولا شك أن تمسكه بالفكر العربي، الإسلامي في مرحلة مجده(*)، هو الذي جعل من

(*) هذه المسألة هامة حين دراسة عصر النهضة، لأن الفكر العربي قبل إنهيار الدولة العباسية، كان يمثل مرحلة من الرقي كبيرة، أسهمت في تقدم أوروبا. وحين ساد التفكك، ثم سيطرت الدولة العثمانية، ساد الاتجاه الأكثر تخلفا من هذا الفكر، مما جعل العودة إلى الأصول تعبر عن أفكار متقدمة عما كان سائدا زمن الدولة العثمانية.

فكره تحديثياً، لأن هذا الفكر كان يشكل قمة أطاحت بها التطورات اللاحقة، ما يجعلنا نقول إنه أقل من تأثر بالفكر الغربي الحديث، فهو يقول إن المسلمين هم أولى الناس بالعلم[86]. ولقد أدت مواقفه هذه إلى الإشارة من قبل أكثر من باحث بتأثره برسائل إخوان الصفا، وإلى تبنيه لمواقف أبو العلاء المعري[87]. لقد سعى من أجل تجديد «الامبراطورية الإسلامية»، إلى «جمع دول الشرق تحت راية الخلافة العظمى والسلطنة الكبرى»، من أجل نهضتهم كرجل واحد ضد الاستعمار[88]. وهو في ذلك يتمسك برابطة الدين، رغم اعترافه بالقومية، لكنه يعتبر أن الجنسية الدينية تجبّ الرابطة القومية.

هل يعبر كل ذلك عن حركة تنويرية؟ إنه يعبر عن الحنين للعودة إلى الماضي، ولعل كتابات الأفغاني تزخر بمثل هذا الحنين[89]، وأمل بإعادة مجد دَرَس، فالأفغاني يتساءل: أنرقى بالذل والمسكنة وكانت لنا الكلمة العليا؟[90] إنه حلم «الأيديولوجيا السائدة» المعبر عنها بفئات من المؤسسة الدينية، بعودة المجد السالف، وبالتالي القدرة على إعادة تأسيس تلك الامبراطورية مترامية الأطراف، التي طالما يشير الأفغاني إلى حدودها، وممالكها، «من الغرب الأقصى إلى تونكاتي على حدود الصين، وفي عرض بين قازان من جهة الشمال، وبين سرنديب تحت خط الاستواء»[91]. إن الأفغاني يريد العلم؟ نعم، لكنه العلم الذي شهدته الامبراطورية الإسلامية، وهو يريد العقل؟ نعم، لكنه العقل الذي تفتح في الماضي. عن أي طبقة تعبر هذه المواقف؟ هذا ما سوف نشير إليه لاحقاً، بعد الإشارة إلى كل من محمد عبده، ورشيد رضا، اللذين اعتبرتهما استمراراً لخط الأفغاني، بل إن محمد عبده هو النتاج الطبيعي لفكر الأفغاني، ورشيد رضا هو النتاج الطبيعي لفكر عبده، كما أن حركة الإخوان المسلمين هي النتاج الطبيعي لفكر رشيد رضا. أما الاختلاف ففي الظروف العامة، التي كانت تفرض دوراً ثورياً للأفغاني، وإصلاحياً لمحمد عبده ورشيد رضا، ورجعياً لحركة الإخوان المسلمين.

لقد أسَّرت لبعض مواقف محمد عبده، التي لا تتوافق مع الفكر النهضوي، وأولها الدعوة لشعار الجامعة الإسلامية[92]، وتأسيس النهضة على أساس ديني إسلامي، ودعوته لإحياء الخلافة الإسلامية، والدفاع عن الامبراطورية العثمانية وصونها، وقد اعتبر هذا المبدأ الثالث بعد الإيمان بالله ورسوله[93]. إذن هو في هذا المجال يتفق مع أستاذه الأفغاني، لكنه اختلف معه في «الطريق» التي تحقق النهضة الإسلامية. حيث أنه، وكما يقول د.محمد عماره، يئس من العمل السياسي المباشر كوسيلة لنهضة الشرق[94]، ذلك أنه انكفأ للإصلاح الديني[95]، الذي لا يقوم إلا باتقاء السياسة فيه، واجتناب السلطة به، ويجعل مداره على تربية النفوس بالدين وترقية شأن البلاد الاجتماعي والاقتصادي وترك السياسة لأهلها »[96] . وهنا نلاحظ تحولاً في رد الأيديولوجيا السائدة، التي بدأت ثورية ضد الغرب الرأسمالي، ومن أجل النهضة القومية، لتصبح إصلاحية، ودينية بعيدة عن السياسة. لكنها هذه هي الأيديولوجيا الإسلامية كما غدت بعد انهيار الامبراطورية العباسية، حيث سارت منذ القرن الحادي عشر نحو صيغة جديدة، هي المذهب السني كما نعرفه اليوم، حيث أخذت تفسر الوقائع والأحداث، على أنها «مظهر لإرادة الله»، وبذلك كان مرشدها مبدأ «الضرورة» و «الضرر الأقل»[97]، والذي على ضوئه إعترف الفقهاء السنة بالخلافة العثمانية. أما الإمام محمد عبده، ومن بعده رشيد رضا فقد اعتمدا كل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية كأساس مرجعي[98]، وهما أهم أعلام المذهب السني الحنبلي. ولسوف يظهر هذا الأساس المرجعي حين التطرق لأفكار رشيد رضا. إذن لقد انتقل هذا الاتجاه خطوة، من الفكر العربي- الإسلامي في العصر العباسي حيث كان فكراً متحرراً متطوراً، إلى الفكر «السني». هذا الانتقال هو الذي نزع عنه طابعه «الثوري» المناهض للغرب الرأسمالي، والساعي إلى تأسيس الجامعة الإسلامية. وهذا الانتقال هو الذي أدى إلى التحول من العمل السياسي الثوري، إلى العمل الإصلاحي. لأن الأيديولوجيا السنية وفق ما تبلورت عليه في القرن

الحادي عشر، تقوم على أساسين متناقضين في المجال السياسي، الأول: الاعتراف بالخلافة الإسلامية، والثاني: فصل العمل الديني عن العمل السياسي. وهذه ليست دعوة علمانية بل إنها جزء من تكييف الدين مع مقتضيات السلطة السياسية، حيث يجري إضفاء حالات دينية على السلطات في نفس الوقت التي تنزع إلى إبعاد الجماهير عن السياسة. ولعل هذا هو الذي يفسر الالتباسات التي شاعت حول دعوة الإمام إلى «العلمانية»[99].

في هذا السياق يمكن فهم موقفه من الانجليز. حيث تحول الموقف الثوري المناهض لهم لديه ولدى الأفغاني في المرحلة الأولى، إلى موقف «الوفاق» معهم[100]، وطلب دعمهم من أجل انجاز الإصلاح[101]، أو حسب تعبير د. محمد جابر الأنصاري «روح المهادنة التي أظهرها عبده تجاه كرومر»[102]، وتأييد كرومر لاتجاه الإمام، ورفضه لاتجاه «المتفرنجين»[103]، وهذه سمة الأيديولوجيا السائدة، التي غالباً ما تلجأ إلى «التغيير» من «الداخل»، أي إلى التكيف مع الأوضاع المستجدة، والسعي للتغيير من داخل البنية التي توجدها. وهي سمة الفئات العليا في المجتمع أساساً. لهذا نرى عبده يعيب على ثورة عرابي انتماء ثوارها للشعب والفقراء، ويقول: «إنه لم يعهد في أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك. فكيف حصل في هذه المرة، ومن أهَّل هذا المجتمع؟ فهل تغيرت سنة الله في الخلق، وانقلب سير العالم الإنساني؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حدا لم يبلغه أحد من العالمين، حتى رضيتم واخترتم عن روية وبصيرة أن تشاركوا سائر أمتكم في جاهكم ومجدكم وتتساووا بالصعاليك حباً بالعدالة، والإنسانية؟ أم تسيرون إلى حيث لا تدرون وتعملون ما لا تعلمون»[104].

وتتضح المواقف أكثر مع رشيد رضا، الذي ثابر على السير في طريق الإمام، تلميذه الأمين وشارح أفكاره، حسب تعبير البرت حوراني، الذي

يضيف «أن عقائد محمد عبده قد تعرضت لبعض التحوير على يده»[105]، حيث ظهرت النزعة السنية بشكل أبرز في تفكيره، فقد اعتمد على «الحنبلية المتزمتة»[106].

لم يختلف رشيد رضا عن الأفغاني ومحمد عبده، وحتى عن الكواكبي في موقفه من المفاهيم الدينية السائدة، المسماة «الغلوّ الصوفي»، فقد كان يرى أنه يظهر الإسلام كدين الخضوع الأعمى لا دين القـوة والسعي[107]. كما أنه اتفق معهم في الدعوة للتوحيد والشورى، والحلم بإعادة الماضي على أساس القرآن والسنة[108]. وكان ضد الجمود والتقليد في الإسلام، خصوصاً في سياق وجود مدنية غربية حديثة، لهذا نراه يدعو لأن يتحدى الإسلام المدنية الحديثة، وأن يقبل منها المقدار الكافي لاستعادة قوته[109]، وتقوم هذه الاستفادة -وهو هنا يتفق تماماً مع محمد عبده- على أساس الاستفادةمن التقنية الغربية[110]. ثم أنه يعتبر الإسلام «دين السيادة والسياسة والحكم» وأنه لا صلاح للشريعة الإسلامية، «إلا بإعادة تكوين الدولة الإسلامية» على أساس وجود علماء حقيقيين (أي ملتزمين بالدين التزاماً صادقاً) وحاكم إسلامي حقيقي. لهذا نراه يشدد على ضرورة وجود الخلافة العثمانيـة[111]. لكن نراه يستخدم مبـدأ «الضرورة»، (وهو هنا متأثر كما معلمه الإمام محمد عبده، بابن تيمية[112]، في قبول الجانب الرأسمالي من الغرب، وخصوصاً في قضية الربا، حيث انطلق من مبدأ «الضرورات تبيح المحظورات»[113]. أما في المجال السياسي فقد وقف موقف معلمه، لكنه بعد موته، اتخذ موقفاً أكثر تحمسا لبريطانيا، وحثها على دعم حزب الإمام، كما أشرنا سابقاً، لكنه اتخذ موقفاً مناهضاً للمتفرنجين، أي كل التيارات الديمقراطية والعلمانية.

ويهيء هذا المسار لبزوغ حركة الإخوان المسلمين، فقد «تأثر الشيخ حسن البنا بالأستاذ الإمام، لكنه تأثر أكثر بكثير برشيد رضا»[114]، وحسب الشيخ حسن البنا «فالأفغاني كان يرى المشكلات ويحذر منها، وكان محمد عبده يعلم ويفكر، ورشيد رضا يكتب أبحاثاً»، أما دعوة

الاخوان فتتميز «عن غيرها بأنها تعني الجهاد والنضال والعمل.. وأنها ليست مجرد رسالة فلسفية»(115).

لماذا هذا المسار من الثورة إلى الإصلاح، فالتزمت، فالرجعية؟

نجيب بمسألتين وهما:

أولاً: أن «الخواص والأغنياء ورجال الحكومة» -حسب تعبير الإمام محمد عبده- حاولوا التصدي لزحف الرأسمالية الأوروبية، خشية منهم على مواقعهم، وعلى دورهم في المجتمع، (وهي نفس الخشية التي فرضت على الباب العالي إصدار قرارات اقتصادية جديدة). لهذا اندفعت للدفاع عن هذه المواقع، في حرب ضروس ضده، إنها ردة فعل الطبقة السائدة على الغريب، ومن منطلق ديني، وإذا كان هؤلاء القادة (الأفغاني، عبده، رشيد رضا) مفكروها، فقد ظهرت على شكل حركات سياسية (الوهابية، المهدية، السنوسية). ومن هذا المنطلق دعت لتجديد ذاتها، وإعادة الحيوية لدورها، وكان هذا يتطلب تجديد السلطنة. لكن اتساع التغلغل الرأسمالي، كان يدمج فئات متزايدة من الطبقة السائدة في إطار مصالحه، مما فرض الدعوة «للوفاق»، هذه الدعوة التي مارسها عبده عملياً، وطرحها رشيد رضا بشكل واضح في كتاباته. ثم كانت الأمور قد اختلفت بعد الحرب العالمية الأولى حيث كانت الطبقة السائدة زمن العثمانيين، قد اندمجت تماماً في إطار المصالح الرأسمالية، مما أدى إلى ولادة حركة كحركة الإخوان المسلمين.

هنا لا بد لنا من ربط هذا التحول بالتحولات الطبقية التي أحدثتها السيطرة الاستعمارية في الطبقات عموماً، وفي طبقة الخواص والأغنياء تحديداً.

ثانياً: إن الخوف من الخضوع للسيطرة الاستعمارية، دفع فئة من المثقفين، (فقهاء السنة) إلى الاستعانة بمجد دَرَس، فرجعوا إلى الأصول. ومن ثم تبنوا الفكر العربي الإسلامي، وفق الصيغة التي تمظهر فيها وهو في أوج مجده، لكن التحولات الطبقية، وتداخل مصالح الخواص والأغنياء

بمصلحة الراسمالية الأوروبية، فرض السعي من أجل الوفاق معها، شرط أن يؤيدهم بالإصلاح الديني، ويطلقوا لها عنان السياسة، وهذا ما جعل الإمام يرى في مسألة احتلال مصر، «إنها مسألة أوروبية لا شأن لنا فيها، وإنما الشأن فيها لدول أوروبا ذات المصالح في مصر مع السلطان»[116]. ثم بعد اتحاد مصالحها مع مصالحه، وجهت نيرانها ضد الحركة الوطنية والعلوم الفلسفية، والسياسية الغربية (ويطلق رشيد رضا على كل ذلك إسم المتفرنجين). وأخيراً تحالفت مع الانجليز ضد الحركة الوطنية، (مع حركة الإخوان المسلمين). وهو نفس السياق الذي سارت فيه الدعوات الوهابية والمهدية والسنوسية. ولقد اعتمدت في كل هذه التحولات على الفكر العربي الإسلامي في مراحله المختلفة، وخصوصا على ابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

وفي هذا السياق جرى تكييف الدين، وفق مقتضيات «العصر». ولكن ليس مع مطامح البرجوازية الصاعدة، بل مع مطامح البرجوازية التابعة. حيث تكيفت الطبقات القديمة (كبار ملاك الارض، التجار) مع السيطرة الاستعمارية. أي أن الطبقة السائدة زمن العثمانيين، سعت من أجل تكييف أوضاعها مع السيطرة الرأسمالية. ولقد لعب هؤلاء المفكرون، دور المكيّف للأيديولوجيا السائدة، مع الوضع الجديد، كما كيّف ابن تيمية الدين مع عصر الانحطاط[117]، وبالتالي أصبح جزءاً من البنية الأيديولوجية السائدة، منذ الاحتلال، مروراً بمرحلة «الاستقلال» إلى اليوم، رغم الهزات التي تعرض لها، حين حدثت التغييرات السياسية في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية. لهذا ليس من السهل أن نعتبر هذا الاتجاه جزء من حركة التنوير، رغم أن مفكريه أعلام كبار في الفكر العربي، ورغم أن عدداً من المسائل التي طرحها بعض هؤلاء المفكرين (وخصوصا الأفغاني ومحمد عبده) خدمت حركة التنوير، وخصوصاً فيما يتعلق منها بإعادة الاعتبار لدور العقل، وفتح باب الاجتهاد، وبالتالي إعادة النظر في البنية الأيديولوجية التي سادت في عصور الانحطاط.

والذي جعلنا لا نحسم في انتماء هؤلاء لحركة التنوير، انهم عبّروا عن الطبقة السائدة (التي يسميها عبده، الخواص والأغنياء ورجال الحكم)، ولم يعبروا عن مصالح طبقة ناشئة، هي البرجوازية الوليدة. وحين عبر الجيل الثاني من هذا الاتجاه (رشيد رضا- الإخوان المسلمين) عن البرجوازية، عبروا عن البرجوازية التابعة، شبه الإقطاعية، وليس عن البرجوازية الناهضة(*). أما على المستوى الأيديولوجي فقد فكرت «داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد...» أنها تفكر «في -تحرير الفكر- داخل الحقل المعرفي- الأيديولوجي القديم وضمن إشكاليته»[118]. وهي تسعى من أجل «تجديد» الأيديولوجية ذاتها، إلى إعادة الحيوية إليها، وحين تأخذ عن الغرب، تختار التقنية فقط، لأنها تعتقد أنها ما ينقص الشرق في نهضته، أما الفكر، الأيديولوجيا، الفلسفة، السياسة، فالتراث العربي الإسلامي يزخر بها، بل أن الغرب قد استعار عن هذا التراث!!

حركة التنوير

إذا كان الاتجاه الأول لم يحرر السياسة والدولة من سلطة الدين، فقد فعل الاتجاه الثاني ذلك. إن خلاف رشيد رضا مع الكواكبي، أنه فصل الدين عن الدولة[119]، وبالتالي فصل الدين عن السياسة، وهذه نقطة هامة في التفريق بين الاتجاهين، وتدلل على موقفين في رؤية التطور.

(*) هنا نحتاج إلى توضيح أن البرجوازية لم تستطع أن تلعب دورا مستقلا، بل تحولت إلى برجوازية تابعة، بعدما تكيف مع بقايا الإقطاع، وشكلا معا طبقة مسيطرة.

ورغم أن الكواكبي وعلي عبد الرازق، طالبا بالعودة إلى السلف، لكن بهدف يخالف هدف كل من الأفغاني، محمد عبده ورشيد رضا. لقد طالبا بهذه العودة من أجل إسقاط مفاهيم سادت طيلة قرون، وكانت سائدة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وخصوصاً فيما يتعلق بطبيعة الدين (التصوف، الجمود، التقليد)، وكذلك فيما يتعلق بدوره في المجتمع. فبينما تناول علي عبد الرازق قضية الخلافة وبالتالي السلطة الدينية، لكي يؤكد على لا إسلامية هذا المفهوم، وبالتالي يقرر ضرورة السلطة المدنية، عمل الكواكبي على هزيمة المفاهيم السائدة، من أجل تصور حديث للسياسة والفكر. ولقد أوضحت سابقاً هذه القضية، ولا حاجة للعودة إليها. بينما حاول الأفغاني، محمد عبده ورشيد رضا، رفض المفاهيم التي سادت طيلة قرون (وهي نفس المفاهيم التي رفضها الكواكبي وعلي عبد الرازق)، من أجل مفاهيم جاءت في ظل الامبراطورية العربية الإسلامية، وفي مراحل الانحطاط الأولى. لهذا نرى أن «فلسفة ابن رشد، وتوفيقه بين العقل والنقل، بتأويل النقل إذا تعارض ظاهره مع براهين العقل، وبمؤاخاته بين الحكمة -(الفلسفة)- وبين الشريعة... كان هذه الفلسفه، مع التصوف الفلسفي لابن عربي من أبرز المنطلقات التي انطلق منها هذا التيار التجديدي..»، كما يبدو تأثر الأفغاني بابن رشد واضحاً، وكذلك اهتمامه بالمعتزلة، وتأييده لأفكار أبو العلاء المعري[120]. ثم يصبح محمد عبده ورشيد رضا (وأيضاً الحركة الوهابية، والسنوسية، والاخوان المسلمين) تلامذة لكل من ابن تيمية وابن القيّم الجوزية[121].

وباختصار فلا نشك أن أفكار الكواكبي وعلي عبد الرازق، فتحت آفاقاً واسعة لنشوء تيار ليبرالي (كان بدأ في النشوء منذ نهاية القرن التاسع عشر). لقد فككت هذه الأفكار الأيديولوجيا السائدة، وحررت السياسة من «الفكر الديني»، وطرحت مفاهيم الأمة، والقومية، والحكومة المدنية، والحقوق العمومية، والشخصية، والتساوي في الحقوق، وفصل السلطات ودور القانون[122]. وبالتالي فتحت الآفاق لنشوء الفكر العلماني. وأهمية

دورها أنها أسهمت في إلغاء اضطهاد «الفكر الديني» السائد للفكر الليبرالي العلماني. هذا الاضطهاد الذي لحق بالليبراليين الأوائل، وأدى إلى تضييق دورهم، ومحدودية انتشار أفكارهم. لقد أدت إلى انتشار واسع للفكر الليبرالي الديمقراطي، بمختلف اتجاهاته، وهذه هي سمة المرحلة بعد الحرب العالمية الأولى.

ونعود إلى التساؤل ماذا حققت حركة التنوير هذه؟

لقد فتحت الطريق أمام تحرر الفكر. وهل يمكن لحركة التنوير أن تحدث أكثر من ذلك؟ هل نطلب من حركة التنوير، أكثر من أن تفكك الأيديولوجيا السائدة، وتفتح آفاق التطور أمام «العقل»؟

لا. لأنها ليست معنية بتحقيق أكثر من ذلك، إنها غير معنية بتحقيق الثورة البرجوازية، وهذا ما يقول به بعض من درس عصر النهضة، وينطلق من ذلك لكي يحكم على ما جاءت به بالفشل. إن هذه المهمة ليست مهمتها، بل أن مهمتها تنحصر في تفكيك الأيديولوجيا السائدة، وهذا ما فعلته (ونحن نقول تفكيك، وليس إنهاء)، لأنها صدى لولادة برجوازية في المجتمع، تظهر مفاعيلها أولاً، في دورها بتفكيك الأيديولوجيا السائدة، لكي تفسح لمفكري البرجوازية النهوض. إن تحقيق الثورة البرجوازية كان من مهمة البرجوازية، التي كان من واجبها أن تكمل دور حركة التنوير، من خلال مشروع سياسي، علماني ثوري. وهنا نقف أمام مشكلة الثورة في الوطن العربي، مشكلة ارتباط التطور في البنى الاقتصادية الاجتماعية بالبنى الفكرية. وجوهر هذه المشكلة هو عجز البرجوازية العربية. وهذه إشكالية أخرى لا تدخل في إطار دراستنا هذه.

لكن نود أن نشير إلى أن فكر حركة التنوير، الذي أدى إلى نشوء محاولة ليبرالية مجهضة، قد انتقل إلى الفكر القومي العربي فيما بعد، الذي انطلق من مبدأ فصل الدين عن السياسة، والدولة، مع تبني التراث الفكري العربي الإسلامي. وإذا كان المبدأ الأول هو نتاج حركة التنوير المباشر، فإن المبدأ الثاني، كان نتاج فشل الفكر الليبرالي. كما أنه يعبر عن

«وعي» البرجوازية الصغيرة، الذي عبر عن الثقافة التي انتشرت في الوطن العربي، على ضوء ما قامت به حركة التنوير، ومع إطلال على الفكر الغربي الحديث.

إذن يمكننا القول إن ارتباط عصر النهضة بالغزو الاستعماري، قد أدى ليس إلى نشوء اتجاهين مختلفين فيما يتعلق بالأيديولوجيا السائدة (أو الدين الرسمي حسب تعبير الكواكبي) فقط، بل أنه قاد إلى أن تصبح السلفية قوة مرتبطة بالفئات الحاكمة المرتبطة بالاستعمار، مما جعل دورها محدوداً طيلة السنوات ما بين الحربين. وقاد أيضاً إلى أن يفصل الدين عن السياسة، مما سمح بنشوء الأحزاب والقوى الديمقراطية، والليبرالية والعلمانية، وأن تصبح القوة المؤثرة.

وباختصار أستطيع القول إن «حركة التنوير» حققت أغراضها.

○ المصادر :

(1) عبد الرحمن الكواكبي، «أم القرى»، دار الرائد العربي- بيروت، ط2، 1982، ص52.
(2) نفس المصدر، ص26.
(3) نفس المصدر، ص27.
(4) ز.ل.ليفين، «الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث -في لبنان وسوريا ومصر»، دار ابن خلدون- بيروت، ط1كانون الأول 1978، ص247.
(5) نفس المصدر، ص244.
(6) د.محمد عمارة، «الإمام محمد عبده، مجد الإسلام»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 1981، ص48.
(7) د.عبد العظيم رمضان، «الفكر الثوري في مصر، قبل ثورة 23 يوليو»، مكتبة مدبولي- القاهرة، دون تاريخ، ص32.
(8) نفس المصدر، ص33.
(9) نفس المصدر، ص34.
(10) د.عمارة، «الإمام محمد عبده»، مصدر سبق ذكره، ص75.
(11) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، ص279، نقلاً عن د.عمارة، «الإمام محمد عبده»، مصدر سبق ذكره، ص77.
(12) د.عمارة، «الإمام محمد عبده»، المصدر السابق، ص82.
(13) نفس المصدر، ص70.
(14) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، ص422، نقلاً عن د.عمارة، المصدر السابق، ص70.
(15) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج4، ص487، نقلاً عن المصدر السابق، ص73.
(16) د.عمارة، المصدر السابق، ص67.
(17) نفس المصدر، ص65.
(18) نفس المصدر، ص66.
(19) د.عبد العظيم رمضان، «الفكر الثوري»، مصدر سبق ذكره، ص31.
(20) د.عمارة، «الإمام محمد عبده»، مصدر سبق ذكره، ص85.
(21) د.زكريا سليمان بيومي، «التيارات السياسية والاجتماعية، بين المجددين والمحافظين، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص77.
(22) نفس المصدر، ص77.
(23) د.عمارة، «الإمام محمد عبده»، مصدر سبق ذكره، ص52.
(24) نفس المصدر، ص62.
(25) عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، ط2، 1973، ص17.

(26) نفس المصدر، ص35.
(27) الكواكبي، «أم القرى»، مصدر سبق ذكره، ص26-27.
(28) نفس المصدر، ص39.
(29) الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، مصدر سبق ذكره، ص98.
(30) الكواكبي، «أم القرى»، مصدر سبق ذكره، ص15.
(31) نفس المصدر، ص77-78.
(32) نفس المصدر، ص73.
(33) نفس المصدر، ص143.
(34) الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، مصدر سبق ذكره، ص120.
(35) نفس المصدر، ص145.
(36) د. محمد عمارة، «عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجد الإسلام»، دار الوحدة. بيروت، ط1، 1984، ص70.
(37) الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، مصدر سبق ذكره، ص138.
(38) نفس المصدر، ص129.
(39) د. عمارة، «الكواكبي»، مصدر سبق ذكره، ص56.
(40) د. زكريا سليمان، «التيارات السياسية»، مصدر سبق ذكره، ص55.
(41) الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، مصدر سبق ذكره، ص150.
(42) «الأعمال الكاملة»، تحقيق: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ط1، تموز 1975، ص148، نقلا عن د. عمارة، «الكواكبي»، ص68، وص125-126.
(43) الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، مصدر سبق ذكره، ص129.
(44) نفس المصدر، الصفحات: 143-159.
(45) لا شك أن كتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد» يطرح هذه القضايا بوضوح، خصوصا في القسم الأخير المتعلق بالاستبداد والتخلص منه. (مصدر سبق ذكره)، وأيضا د. عمارة، «الكواكبي»، مصدر سبق ذكره، ص88.
(46) الكواكبي، «أم القرى»، مصدر سبق ذكره، ص32.
(47) نفس المصدر، ص106-107 وص142.
(48) د. مختار التهامي، «ثلاث معارك فكرية»، دون دار نشر، ودون تاريخ، ص66-72.
(49) نفس المصدر، ص65.
(50) البرت حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939»، دار النهار للنشر. بيروت، 1977، ط3، ص226.
(51) علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، ومنشورات دار مكتبة الحياة. بيروت، دون تاريخ، ص44.
(52) نفس المصدر، ص68.
(53) نفس المصدر، ص69. وعلي عبد الرازق، يعتمد على ابن خلدون «المقدمة»، وكتاب «الخلافة»، للسيد رشيد رضا، ص24-25، رغم اختلاف موقف رشيد رضا عن موقفه.
(54) نفس المصدر، ص80.

(55) نفس المصدر، ص105.

(56) نفس المصدر، ص112.

(57) نفس المصدر، ص155.

(58) نفس المصدر، ص181-182.

(59) نفس المصدر، ص76.

(60) نفس المصدر، ص141.

(61) نفس المصدر، ص201.

(62) ماركس، انجلز، «بيان الحزب الشيوعي» دار التقدم- موسكو، دون تاريخ، ص46. مع ملاحظة أن هذا يحدث، لكن في منطلق خلق رأسمالية تابعة، وليس رأسمالية مستقلة، كما كان يتوهم بعض الماركسيين.

(63) لوتسكي، «تاريخ الأقطار العربية الحديث»، دار الفارابي- بيروت، ط7، حزيران 1980، ص149.

(64) نفس المصدر، ص159-160.

(65) بهذا الخصوص يمكن مراجعة، البرت حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة»، مصدر سبق ذكره، خصوصاً الصفحات 51-131. وكذلك د.منير موسى، «الفكر العربي في العصر الحديث»، دار الحقيقة- بيروت، 1973.

(66) بهذا الخصوص يمكن مراجعة، ليفين، «الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث»، مصدر سبق ذكره، ص125 وص128.

(67) جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 1981، ص9.

(68) نفس المصدر، ص10 وص72.

(69) نفس المصدر، ص10.

(70) نفس المصدر، ص9.

(71) نفس المصدر، ص38.

(72) نفس المصدر، ص53.

(73) نفس المصدر، ص60.

(74) نفس المصدر، ص64.

(75) نفس المصدر، ص13.

(76) نفس المصدر، ص27.

(77) نفس المصدر، ص36.

(78) نفس المصدر، ص29.

(79) نفس المصدر، ص36.

(80) نفس المصدر، ص28وص23.

(81) نفس المصدر، ص45.

(82) نفس المصدر، ص54.

(83) نفس المصدر، ص65.

(84) نفس المصدر، ص49-50.

(85) نفس المصدر، ص13-14.

(86) نفس المصدر، ص26.

(87) د.رفعت السعيد، «حسن البنا، مؤسس حركة -الإخوان المسلمين- متى.. كيف.. ولماذا؟»، دار الطليعة- بيروت، ط2 آب 1979، ص35.

(88) الافغاني، «الأعمال الكاملة»، مصدر سبق ذكره، ص18.

(89) نفس المصدر، ص25-26.

(90) نفس المصدر، ص33.

(91) نفس المصدر، ص25.

(92) د.محمد عمارة، «الإمام محمد عبده»، مصدر سبق ذكره، ص87-94.

(93) ليفين، «الفكر الاجتماعي»، مصدر سبق ذكره، ص192، ونص الإمام مأخوذ عن رشيد رضا، «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، ج1، ص909.

(94) د.عمارة، «الإمام محمد عبده»، مصدر سبق ذكره، ص34.

(95) د.زكريا سليمان، «التيارات السياسية»، مصدر سبق ذكره، ص66.

(96) رشيد رضا، «مختارات سياسية من مجلة -المنار»، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، دار الطليعة- بيروت، ط1 كانون الثاني 1980، ص76 ويشير رشيد رضا أكثر من مرة إلى ذلك، أنظر ص71 وص114 أيضاً.

(97) محمد أركون، لوي غارديه، «الإسلام الأمس والغد»، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983، ص33-34.

(98) نفس المصدر، ص36.

(99) أنظر، د.محمد عمارة، «الإمام محمد عبده»، مصدر سبق ذكره، ص89-94.

(100) رشيد رضا، «مختارات سياسية»، مصدر سبق ذكره، ص71 وص89-90.

(101) نفس المصدر، ص74.

(102) د.محمد جابر الأنصاري، «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930-1970»، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر (تشرين الثاني) 1980، ص18-19.

(103) رشيد رضا، «مختارات سياسية»، مصدر سبق ذكره، ص70 وص78.

(104) د.علي الحديدي، «عبد الله النديم»، ص177، نقلاً عن د.رفعت السعيد، «حسن البنا»، مصدر سبق ذكره، ص37.

(105) حوراني، «الفكر العربي»، مصدر سبق ذكره، ص271-272.

(106) نفس المصدر، ص277.

(107) نفس المصدر، ص278-279.

(108) نفس المصدر، ص274 وص276.

(109) نفس المصدر، ص282-283، وكذلك رشيد رضا، «مختارات سياسية»، مصدر سبق ذكره، ص76.

(110) حوراني، «الفكر العربي»، مصدر سبق ذكره، ص275 وص283.

(111) نفس المصدر، ص287-288.

(112) نفس المصدر، ص271.

(113) نفس المصدر، ص 285. وهذا ما فعله الإمام محمد عبده من قبله، أنظر، د. رفعت السعيد، «حسن البنا»، مصدر سبق ذكره، ص 41.

(114) د. رفعت السعيد، «حسن البنا»، مصدر سبق ذكره، ص 44.

(115) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(116) رشيد رضا، «مختارات سياسية»، مصدر سبق ذكره، ص 76.

(117) حوراني، «الفكر العربي»، مصدر سبق ذكره، ص 32-35. وكذلك محمد أركون، لوي غارديه، «الإسلام الأمس والغد»، مصدر سبق ذكره، ص 33-34.

(118) د. محمد عابد الجابري، «الخطاب العربي المعاصر»، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء. دار الطليعة- بيروت، ط 1 أيار (مايو) 1982، ص 29 وص 36.

(119) المنار، سنة 1902م، 5/279، نقلاً عن د. عمارة، «الكواكبي»، مصدر سبق ذكره، ص 70-71.

(120) د. محمد عمارة، «تيارات الفكر الإسلامي»، دار الوحدة- بيروت، 1985ص 301-305.

(121) محمد أركون، لوي غارديه، «الإسلام الأمس والغد»، مصدر سبق ذكره، ص 36.

(122) الكواكبي، «طبائع الاستبداد»، مصدر سبق ذكره، ص 143-159.

الفصل الثالث :

«النزعة العثمانية»
في الفكر العربي الحديث

من الفاجىء حقاً أن نقرأ دراسة تناقش قضايا الحركة القومية العربية، والعلمانية، بهذا الشكل «الاتهامي»، في مجلة تُعنى بكل ما يهم القضية القومية العربية، لكن هذا ما حدث. والأدهى من ذلك أن نقرأ خطاباً لا عقلانياً في محور مخصص للعقلانية. ونحن لا ندعو هنا لتحكيم «مقص الرقيب»، ذلك المقص الذي أخذ يطال الفكر والسياسة معاً، بل نبدي الدهشة، ونتمنى أن يكون ذلك مدخلاً لمناقشة جملة أفكار، جرى التعبير عنها في السنوات الأخيرة، في مواقع مختلفة، وأشكال مختلفة، دون أن تلقى الرد المناسب. لذا فمن الضروري الإشارة إلى ضرورة إيلاء هذه الأفكار اهتماماً محدداً، لكي لا تبقى تتسرب إلى مسام الفكر العربي، دون أن يطرح الرأي فيها.

وما نعنيه بذلك، هو مقال الأستاذ عبد الإله بلقزيز المعنون بـ«في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»[1]، والذي يكثف وجهة نظر انتشرت في المشرق العربي منذ نهاية السبعينات وكان بعض روادها وجيه كوثراني، وليد نويهض، منير شفيق، وبرهان غليون[2]. لذا فقد تكون مناقشة مقال الأستاذ بلقزيز مجالاً للرد على هؤلاء. مع ملاحظة جدارة الأستاذ بلقزيز في تلخيص وجهة نظر هذا الاتجاه، وإن كان يبدو واضحاً

قلة معرفته بظروف المشرق العربي، وبالتالي غياب التصور الواضح لديه، لما يدرسه، ويبدي الرأي فيه، لهذا وجدناه حينما يستشهد بفقرة من كاتب مشرقي، يجرّد الفكرة، إلى الحدّ الذي يجعلها مخالفة لما قصد الكاتب. وأبرز مثل على ذلك، استشهاده بفقرة للدكتور جورج قرم، حول الاختراق الأوروبي ودور المسيحيين فيه، حيث يشير الدكتور قرم، إلى أن المسحيين كانوا «العملاء المحليين لهذا الاختراق». لكن د. قرم كان يتحدث عن حالة محددة

هي «جبل لبنان»[3] لكن الأستاذ بلقزيز «عمم» الفكرة، إلى الحدّ الذي أوصله «اتهام» الحركة القومية العربية بارتباطاتها وارتهاناتها الخارجية، أي للاستعمار الأوروبي[4].

لهذا ترانا نحاول المناقشة...

1

كما توضح سابقاً، فالموضوع يتعلق بالعلمانية، هذا الموضوع الذي أخذ حيزاً كبيراً من النقد في السنوات الأخيرة. ونقصد بالتحديد «العلمانية في الوطن العربي». فإذا كانت العلمانية قد طرحت في العقود الماضية، واشتملها -ضمناً- الفكر الليبرالي الذي بدأ يتسرب إلى الوطن العربي منذ أواسط القرن الماضي. وإذا كان الاتجاه الليبرالي عموماً قد واجه قوى حاربته طيلة هذه العقود. فإن المعركة ضد العلمانية انفتحت منذ نهاية السبعينات، مما يجعلنا نقول إن مقال الأستاذ بلقزيز هو واحد من فيض عمّ المجلات والصحف العربية.

لكن موضوع العلمانية وكما تناوله الأستاذ بلقزيز، يبدو عنواناً ليس إلا، لأنه يتناول بالنقد قرن من النشاط السياسي والفكري عاشه الوطن العربي. حيث يبدأ في طرح إشكالية العلمانية منذ بدأ الفكر الليبرالي، أي منذ بدأ الاستعمار في «اختراق» (هذا حسب تعبيره) الوطن العربي. وهنا نجد أنفسنا وجهاً لوجه، أمام الموقف من الدولة العثمانية، هذه القضية

التي حسم الأمر بها منذ بداية هذا القرن، وأصبحت صفحة في التاريخ.
وإذا كان الفكر العربي (بمختلف اتجاهاته) قد اتخذ موقفاً نقدياً منها، فقد انطلق الأستاذ بلقزيز من رؤية إيجابية، لكن دون أن نعرف لماذا هذه الرؤية الإيجابية؟ لماذا كان مطلوباً إعادة تجديدها؟ لماذا كانت الرابطة العثمانية «لونا من ألوان التوحيد العربي-التركي في إطار إسلامي؟»[5] هنا نعود لمناقشة الموقف من الدولة العثمانية، فما هو الموقف من الدولة العثمانية؟ وماذا كانت تمثّل؟ هل كانت دولة دينية؟ أم كانت تعبّر عن حضارةٍ بدأت مع الإسلام؟

ولو كان البحث في هذه القضية، هو من قبيل الخلاف التاريخي، لما كان ضرورياً إعادة البحث فيها، لكنها كانت نقطة ارتكاز، تأسست على ضوئها تصورات تتعلق بالحاضر، وتهم المستقبل، وهنا تكون القضية قد خرجت عن أن تكون قضية تاريخية، لتصبح قضية أيديولوجية. إن الموقف الإيجابي من الدولة العثمانية، «فرض» على الأستاذ بلقزيز إتخاذ موقف سلبي من كل القوى التي حاربتها(*)، ومنها القوميات التي وقعت تحت سيطرتها. وهنا يظهر الموقف السلبي واضحاً من ثلاث «مسائل» جوهرية، المسألة القومية وبالتالي الحركة القومية. الفكر الليبرالي وبالتالي العلمانية، و«الأقليات» (هذا التعبير المبهم إلى حدّ كبير، والذي أصبح السحر الذي يفسر كل الإشكالات والإخفاقات. كما سنرى لاحقاً). لأن هذه جاءت بفعل «الضغط الأجنبي»[6]، مما يفرض على الأستاذ بلقزيز، ليس إتهام الحركة القومية بالعمالة للغرب، بل «تبديد الزعم الذي لازم الحركة القومية العربية، فكراً وممارسة، على إمتداد قرن ونصف، والذي جهد كثيراً لإقامة عوازل وهمية- غير قادرة على الصمود أمام حقائق التاريخ- بين الاستعمار وبين النهوض القومي»[7].

ولكي يثبت الأستاذ بلقزيز ذلك، استعان بما يعينه، فكان برهان غليون

(*) ويمكن أن يكون العكس هو الأصح أيضاً.

خير معين من جهة، وكان «هدر» الحقائق المعين الآخر. والأستاذ برهان غليون من أبرز المحاربين ضد العلمانية، وهذا مانجد أنه بحاجة إلى مناقشة خاصة، لأنه، وبعد كتابة «اغتيال العقل»[8] شهرَ أنياباً حديدية ضد العلمانية، وتحوّل إلى «سلفي مسلح». أما في المجال المنهجي، فنجد أن الأستاذ بلقزيز ينطلق من تعميمات فاضحة، دون أن يجد حاجة لإثبات ما يقول -سوى الاستشهاد أحياناً ببعض ممن كتب حول هذا الموضوع

ولقد أشرت في البدء إلى قضية الأقليات المسيحية، وكيف تحوّلت لديه إلى «عملاء»، لينفذ منها إلى تعميم آخر بربطه الحركة القومية بالأقليات المسيحية. ليؤكد ما أشرنا إليه سابقاً، من مثل إقامتها «أكبر تنسيق مع مندوبي الدول الكبرى»[9]...إلخ. إلى الحد الذي جعله ينسى أن قيادة الحركة القومية المناهضة للدولة العثمانية لم تكن سوى من «الإسلام السنّي» (العريسي، الزهراوي...)، وأنها اتخذت شعار الانفصال بعد سيطرة القوميين الأتراك على السلطة في الاستانة. وهذا التعميم الفاضح منبعه اقتناع الأستاذ بلقزيز، وكما يبدو، بأفكار «الاتجاه العثماني» في المشرق العربي دون أن يكون على دراية بالتطور التاريخي للمشرق العربي، مما جعله يؤسس «تصوراً» لا يمت إلى الواقع بصلة، فيضخم دور فئة، ويطمس الواقع الحقيقي، ويسقط التطور التاريخي للأحداث التي يتناولها.

كما أن الأستاذ بلقزيز -ونتيجة ما سبق- يبتسر القضايا، ويعمل فيها انتقاءً من أجل أن يجعلها تتفق مع فكرته. فمثلاً يعتبر أن إنهيار الدولة العثمانية، جاء بفعل دعم الاستعمار للأقليات المسيحية واليهودية[10]، و«في ميلاد حركة قومية عربية»[11]، بينما كان تاريخ الصراع مع السلطة العثمانية أوسع من ذلك بكثير، على صعيد الصراع الشعبي، وهذا ما يشكل آلاف الصفحات من كتابات المؤرخين[12]، أو على الصعيد السياسي الفكري. مثل الدعوة الوهابية (وهي دعوة دينية سلفية، وليست علمانية أوروبية)، ودور محمد علي باشا. ومثل الاتجاه التنويري الإسلامي (الكواكبي)، و... إلخ. لكن الأستاذ بلقزيز لا يرى سوى

الحركة القومية التي لم تكن قد ولدت بعد. والأستاذ بلقزيز يبتسر الاتجاه الليبرالي بربطه بالحركة القومية فقط، بينما يشمل الاتجاه الليبرالي قوى مختلفة، منها الديني مثل عبد الرحمن الكواكبي، هذا المفكر الذي دعى -وهو رجل دين- إلى فصل الدين عن الدولة، والذي كان لدوره أعمق الأثر في انتشار الفكر الليبرالي، ولا أحد يستطيع إتهام الكواكبي بعلاقة ما بالاستعمار، رغم عدائه الشديد للدولة العثمانية. هذا إضافة للقوى الليبرالية، التي لم تكن قومية. فلماذا يبتسر الأستاذ بلقزيز هذا الاتجاه إلى اتجاه أقليات؟ وأبرز المفكرين الليبراليين من «الإسلام السني»، من رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك، إلى الكواكبي وعلي عبد الرازق، إلى طه حسين، وساطع الحصري... إلخ؟

والأستاذ بلقزيز يقلب حقيقة هامة، وهي تتعلق بالخطاب الاستعماري تحديداً، وخصوصاً فيما يتعلق بالموقف من الدولة العثمانية، وقضايا الحركة القومية، والعلمانية والفكر الليبرالي عموماً. ألم يسعى الاستعمار لتأخير إنهيار الدولة العثمانية قرن من الزمان؟ ألم يحارب محمد علي باشا القومي التحديثي، لمصلحة بقاء الدولة العثمانية؟ هل ندلّ الأستاذ بلقزيز على المراجع التاريخية لذلك؟ ثم هل كان الاستعمار مع الفكر الليبرالي؟ إن ما يبلغنا إياه رشيد رضا، الذي لا يشك أحد في تمسكه بالإسلام، وبالدولة العثمانية، يقول إن كرومر الحاكم البريطاني في مصر، يقف ضد المتفرنجين(★) «الذين ليس لهم من الإسلام إلا إسمه ولله دره ما أدق فكره إذ عرف أنهم مارقون من الدين ساقطون من نظر الاعتبار لا قيمة لهم في أنفسهم، ولا صوت لهم في أمتهم»، ويؤيد المصلحين «الذين يريدون إصلاح حال المسلمين»[13]، وهم أصحاب اتجاه «الجامعة الإسلامية» وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده، كما يقول رشيد رضا ذاته. هذا الموقف الانجليزي شمل مصر، كما شمل المشرق العربي، لأنهم لم يفكروا في تبني

(★) والمتفرنجون هم القوميون والليبراليون بشكل أساسي، وحسب ما كان يقصد.

«أقلية» على الضد من الأغلبية، بل عملوا على كسب شريحة متسعة من المجتمع، تلك الشريحة التي تلبي مصلحة الاستعمار، من أي طائفة كانت، لهذا وجدنا الاستعمار يقيم علاقاته مع كل «الطوائف»، وإن حاول إثارة طائفة على أخرى.

هنا نتساءل: لماذا كل هذه الاختلالات المنهجية؟ وإلى ماذا يمكن أن تؤدي؟

2

إذن، لماذا هذا الموقف الإيجابي من الدولة العثمانية؟ إن الجواب الوحيد هو كونها لون من ألوان التوحيد العربي- التركي، لكن من قال إن هذا «التوحيد» صحيح، وضروري؟ لا شك أن الأستاذ بلقزيز لم يعتبر أن هذه الأسئلة ممكنة، لهذا ألقى بها في سلة المهملات، رغم أنها أساس الفكرة التي يطرحها، لأن كل الاتجاهات المعادية للدولة العثمانية أعلنت أسس معاداتها، ولما كانت هذه الاتجاهات شاملة (الأفغاني مثلاً، والكواكبي، هذا عدا التيارات القومية الليبرالية)، أصبحت تلك الأسس من بديهيات الوعي العربي. لذا فإن العودة إلى تمجيد الدولة العثمانية، بعد ثلاثة أرباع القرن من إنهيارها يحتاج إلى الأسس المنطقية، وإلا أصبح كلاماً فارغاً، وتحوّل إلى «دعوة أيديولوجية». دعوة سلفية الهدف منها تدمير ما تحقق من تقدم خلال قرن من الزمان.

فكيف نردّ «الدعوة الأيديولوجية» هذه، وهي لا تقوم على أساس يمكن مناقشته؟ والمشكلة أن كل الأحكام اللاحقة قامت على هذا الأساس «المتين». ولا شك أن المنهجية العلمية، (وحتى المنهجية الأكاديمية) تسقط هذه «الطريقة» في البحث من حسابها، لأنها طريقة لا علمية، «أيديولوجية». فكيف يمكن أن يبنى تصور «علمي» حينما يكون أساسه بحاجة إلى إثبات؟ هذه هي الإشكالية.

إن الغطاء الإسلامي الذي «وحَّد» العرب والترك، والقوميات الأخرى، لم يلغ طبيعة السلطة العثمانية، لأنه لم يكن يلغي قضايا جوهرية.

أولها: العامل القومي، لأن هذا «الإطار الإسلامي» لم يجعل العرب، وهم أساس الدعوة الإسلامية ومؤسسوها، يقبلون سلطة الترك وحين نهض جمال الدين الأفغاني يتصدى للغزو الأوروبي، طالب بقيادة العرب للدولة الإسلامية[14]. لكن القضية كانت أعمق من ذلك، وكانت تتعلق بالامتيازات التي تحظى بها القومية المسيطرة، على حساب القوميات الأخرى، وإذا كان الصراع ضد الدولة العثمانية قد اتخذ أشكالاً مختلفة، دينية، وقبلية، و«إقليمية»، منذ تأسست، فقد اتخذ شكلاً قومياً منذ سيطرت النزعة القومية التركية عام 1908. وكان ذلك يعبّر عن مرحلة نهوض الأمم، وهي مرحلة تبلورت في الواقع، وعاشتها شعوب ولم تكن من بنات أفكار فئة قومية، أو من فعل استعماري، لأنها تعبّر عن نشوء ظاهرة تاريخية، لا تسقطها أوهام الذين يعملون على تأسيس الماضي، وفق رغبات، كانت الظروف الحاضرة هي حافزها. مما يجعلهم يعيشون أسرى أحلام ماضوية.

إن أحد مشاكل الامبراطورية العربية، هو الصراع القومي بين قومياتها، وخصوصاً العرب والفرس، ولقد أسهمت في تدميرها، ولم يستطع «الإطار الإسلامي» منع ذلك، بل أن هذه المشكلة القومية، تحوّلت إلى مشكلة دينية (سنيّة -شيعية) في أحد وجوهها. ولما تأسست الدولة العثمانية، عاشت صراعاً قومياً بين الفرس والأتراك، والعرب والأتراك. وكان الصراع في هذه المراحل حول أحقية قيادة الدولة. إن «الاثنية» أقدم من الدين، ولهذا لا يستطيع هذا إلغاءها، أو حتى تجميدها (ونحن نتحدث هنا في ظل المساواة المطلقة، فكيف والحال لم تكن كذلك؟). أما الأستاذ بلقزيز فيلغي العامل القومي، معلياً «الإطار الإسلامي»، وهو هنا ينطلق من «مركب ذهني»، وليس من الوقائع. مع ملاحظة أن هذا «الاطار الإسلامي»، كان محل نقد ورفض من قوى إسلامية مختلفة: فهل

نستطيع إلغاء العامل القومي؟

ثانيها: العامل الطبقي، أو ما يمكن أن نعطيه معنى أعم، دور الجماهير، وموقفها من السلطنة. فهل كانت الجماهير مؤيدة للسلطنة؟ قد يبدو السؤال محل غرابة، لأن «الوعي» الذي انتقل عبر الأجيال المختلفة كان يشير بوضوح إلى الثورات والانتفاضات ضد السلطنة. ولقد كانت بشاعة الاستغلال أكبر من أن تمحيها السنوات السالفة، التي أدت إلى تلك الثورات والانتفاضات. ولعل عبد الرحمن الكواكبي يكثف لنا معاناة أجيال، في كتابة «طبائع الاستبداد»(15) فلماذا يؤلف لنا الأستاذ بلقزيز صورة لم نجدها في الكتب، أو في ذاكرة الناس؟ وبالتالي لم تكن في الواقع؟

لقد أشرت إلى طبيعة البنية الطبقية التي سادت نهاية الدولة العثمانية، في مكان آخر(16)، لهذا لن أعود إلى هذا الموضوع، فقط أشير إلى أن الأستاذ بلقزيز تجاهل الرؤية الطبقية، وانطلق من «عبادة» فكرة محددة، إنه يعبد الفكرة، ولا يُعنى بالواقع.

وثالثها: عامل التطور أو العجز والتفكك، أي أن الأستاذ بلقزيز ينطلق من قدرة البنية السائدة في الدولة العثمانية على التطور المستمر. -لولا الاستعمار-، وهذا يعبّر عن نظرة ترى التطور التاريخي، صاعدٌ دائماً، يسير في خط مستقيم، -لولا المؤامرات الخارجية-. ولهذا فهو يسقط إمكانية عجز البنية السائدة عن تجديد ذاتها. فإذا كانت الدولة العباسية قد عجزت في لحظة عن ذلك، وهي أكثر التصاقاً بـ«الإطار الإسلامي» من الدولة العثمانية، وبفعل عوامل داخلية فقط (قومية- طبقية)، فكيف يمكن لدولة مفككة أصلاً (رغم الوحدة الشكلية)، أن تستمر في تجديد ذاتها، بعد أربعة قرون من تأسيسها؟ خصوصاً وأن أوروبا قد تقدمت وتطورت، وأنتجت العلم والفكر والصناعة (أي بنية أرقى مما كان سائداً في الدولة العثمانية)، والدولة العثمانية ظلت تعيش وفق نفس البنية، بل أنها غدت تدّمر ذاتها، نتيجة أن نهب الطبقة الحاكمة، وبالتالي استهلاكها، أصبح أكبر من إنتاج

المجتمع. أم هل المطلوب أن لا تتطور أوروبا؟ لكنها تطورت، ولأن العقل السلفي، لم يكن يستوعب ذلك، كان ضرورياً شطبه من «الوعي»، من التحليل، أو تحميله كل الذي حدث في الوطن العربي.

والأستاذ بلقزيز، يمثّل أصدق تمثيل الاتجاه في الفكر العربي الذي لا يرى إمكانية لوجود الذات إلا بإلغاء الآخر. فهل كان مطلوباً أن تبقى البنية المتخلفة، لأنها تخصنا، وأن نرفض التطور لأنه كان أوروبياً؟ هذا ما يريده الأستاذ بلقزيز: فنحن لا يمكننا أن ننكر أن أوروبا تطورت، وبالتالي كان من العبث التمسك ببنية متخلفة، وهذا الموقف له أسسه التي سوف يشار إلى بعضها لاحقاً.

ولأن الأستاذ بلقزيز يرفض أن يرى كل ذلك، يؤكد أن الضغط الأجنبي لعب «الدور الأكبر في تقرير هذه الوجهة (تفكيك الامبراطورية) من التطور خلافاً لكل المزاعم التي ترى في ذلك الانفصال مساراً طبيعياً وذاتياً في الجسم القومي، بل ومطلباً شعبياً يفيض على النخبة السياسية- المثقفة ويتجاوزها» (ص70). ولكي نفهم مغزى ذلك نسأل، هل كان بإمكان الأقليات «المسيحية واليهودية»، مولّدة الحركة القومية، أن تحقق هذا الانفصال، حتى وهي تدعم من الاستعمار؟ يبدو أن الأستاذ بلقزيز ينساق وراء أفكار قرأها، لأن كل الأقليات المسيحية واليهودية في المشرق العربي لا تشكل أكثر من 5-10% من سكانه، ولأن الدولة العثمانية لم تكن فقط المشرق العربي، بل المغرب العربي، وأجزاء من أوروبا، وبالتالي فإن إسقاط ذلك يعبّر عن قلّة معرفة (أو على الأقل عن قصد ما)، ثم أن «الأقليات» التي «استخدمها» الاستعمار في اختراقه، لم تكن مسيحية فقط، بل أنه استخدم «الأقليات» (المسيحية والمسلمة) والأكثرية أيضاً، وهذا ما تظهره البنى الطبقية التي تشكلت، مرتبطة به.

ماذا نسمي مثلاً استقلال دول المغرب العربي عن السلطنة قبل أكثر من قرنين من سقوطها؟. ماذا نسمي محاولة محمد علي باشا؟ الدعوة الوهابية في الجزيرة العربية؟ هل كانت هذه من فعل أقليات، أو من فعل الاختراق

الغربي؟ وهل يمكن اختزال كل ذلك الصراع الذي شهدته الدولة العثمانية، إلى دور للأقليات؟ إن الأستاذ بلقزيز يفعل ذلك بالضبط، وهو بذلك يختصر التاريخ إلى فعل تآمري. لكنه يقع هنا في مطب السلفية، أليس الاتجاه السلفي المتشدد (المتعصب) هو الذي لا يعترف بالعامل القومي، ولا بعامل الصراع الطبقي، ويفسّر كل القضايا من زاوية «دينية»؟ إننا هنا أمام ذلك الاتجاه الذي لا يريد أن يعترف بالهزيمة التي لحقت بـ«الإطار الإسلامي». ولهذا يسعى دائماً من أجل بعث تلك الأفكار التي إندثرت، من خلال تهديمه للأفكار «الحديثة» التي «اخترقت» بنية الفكر العربي، بتشبثه بـ«الإطار الإسلامي» الذي يراه فقط في الدولة العثمانية. ولأنه لم يستطع تفسير أسباب إنهيار هذا الإطار، والأيديولوجيا التي حكمته، لجأ إلى هذا النمط من التحليل، (الاختراق الاستعماري وخصوصاً من خلال دور الأقليات المسيحية واليهودية في نشر الفكر القومي، الليبرالي، العلماني)، وهو هنا يعيد إنتاج اللا عقلانية، يؤسسها من جديد، في خطاب لا عقلاني سلفي، إنه يتمسك بـ«ذاته» تمسكاً أعمى، إلى الحَدّ الذي يجعله يهرب من سؤال هام وهو: هل كان بإمكان هذه «الذات» (التي تتخذ صيغة الدولة العثمانية، أو حسب تعبير الأستاذ بلقزيز- الإطار الإسلامي) أن تصمد أمام أوروبا الحديثة، العقلانية، الصناعية والليبرالية؟ لقد أوضحت هذه القضية في مكان آخر[16]، حيث أن عجز البنية الاقتصادية الاجتماعية في الدولة العثمانية عن التجدد والتطور، وتطور أوروبا الرأسمالية السريع، خلق هوّة كبيرة، أصبح من قبيل الحلم الطوباوي الحفاظ على بنية السلطنة. لقد حكم التطور التاريخي عليها بالتصفية، والاندثار، وبالتالي فمن العبث التفكير بما هو معاكس لحركة التطور التاريخي. ونحن لا ندافع هنا عن الاستعمار، بل نرى أنه قضية غدت واقعية في ظروف تخلف معظم بلدان العالم، وتقدم أوروبا الرأسمالية. ولا يكون الرد على ذلك تحميل الأقليات جريرة التطور التاريخي، واعتبار «الإطار الإسلامي» هذا صالحاً، وكان ممكنا أن يعيد إنتاج ذاته، لولا الاختراق الاستعماري من خلال الأقليات

(ص66-67) فهذه فذلكة مضحكة، طرحنا الإجابة عليها في صيغة تساؤلات، لأنه من المضحك فعلاً تصور أن أقلية محدودة العدد، ومحدودة الانتشار، قادرة على تفكيك امبراطورية مترامية الأطراف. لكن هذا ما «اخترعه» الاتجاه السلفي المشرقي، لكي يبرر دوراً له، بعد انتشار المدّ الطائفي، وهذا ما نقله الأستاذ بلقزيز دون دراية. ولسوف نناقش وضع الأقليات لاحقاً، كي نهدم ركناً هاماً في «نظرية» «الاتجاه السلفي الجديد».

إذن، يمكن أن نلخص وجهة نظرنا بالتالي: إن الدولة العثمانية، لم تكن «دولة إلهية»، أو «جنة الله في الأرض»، بل عبّرت عن حكم طبقة محددة، وقومية معينة، لأمم وشعوب مختلفة، وقام نظام الحكم فيها على أساس استغلال هذه الطبقة واضطهادها للطبقات الأخرى، وكانت سلطة الدولة هي المحقق لهذا الاستغلال والاضطهاد، مما وضع هذه الطبقة، والدولة برمتها في تناقض مع تلك الشعوب. التي عبّرت عن موقفها بأشكال مختلفة (قومية، دينية، طبقية). الأمر الذي أدى إلى استقلال العديد من الولايات (وأولاً في الأطراف البعيدة). ولما استطاعت الدولة الرأسمالية الأوروبية الحديثة، تكوين بُناها الداخلية، والانطلاق بحثاً عن أسواق ومواد خَام، كانت الدولة العثمانية وصلت مرحلة من التفكك والضعف غدت عاجزة معها الدفاع عن ذاتها. خصوصاً أن التغلغل الاقتصادي الأوروبي، قد أدى إلى بدء تشكّل بنى حديثة (وهنا التحليل التآمري وحده، هو الذي يفسّر هذه العملية بأنها خارج إطار التطور الواقعي، ويسمي إفرازاتها بـ«العملاء»)، وإذا كانت طبقة منها قد اندمجت بالرأسمالية الأوروبية، وهم على كل حال الإقطاع الذي كان عماد الدولة العثمانية، ولم يكونوا نبتاً شيطانياً، فإن طبقات أخرى كانت معنية بالتصدي للاستعمار الزاحف، وهي أغلبية الجماهير الشعبية القومية والليبرالية والمتدينة.

في ظل هذه العملية، أصدر التاريخ حكمه على الدولة العثمانية،

فاندثرت وفي ظل نفس العملية تكونّت القوى المرتبطة بالاستعمار، والقوى المناهضة له، والتي قادت الحركات الوطنية فيما بعد.

3

والآن نحاول التطرق لمسألة الأقليات. ويبدو أن هناك من يتقصد تهويل دورها «الاستعماري». والأستاذ بلقزيز يعتبرها «مخلب» الاستعمار في تهديم الدولة العثمانية، و«أم» الحركة القومية، والعلمانية والليبرالية، ويصل من هذا العرض إلى نتيجة، أنها أسست حركة قومية حكمت فعزلت السلطة عن الجماهير (أي حكم الأقلية العلمانية، التي هي ممثلة الأقليات، لأغلبية إسلامية -والمفترض أنها أغلبية متدينة-. والمضحك أنه حتى إذا نظرنا من زاوية شكلية نلحظ تهافت هذا الطرح، لأن الذي حكم، ليست «الأقليات»، بل «الأغلبية»، ولن نناقش هنا علمانية الذين حكموا) (ص74)(★).

إن معنى الأقلية، لا يتقاطع مع معنى الدين إلا جزئياً، لأن من سمات الأقلية الإنغلاق، التقوقع، الإنعزال، إقامة علاقات داخلية متماسكة بين أفرادها، وسيادة «منظومة فكرية» خاصة، وإن تقاطعت في كثير أو قليل مع الأغلبية. من هنا لا نرى في المسيحيين أقلية بهذا المعنى، إنهم «أقلية» من حيث العدد، ومن خلال إعتناق دين معيّن، لكنهم مندمجون في بنية المجتمع، ويخضعون لنفس «البنية الفكرية» العامة. من هذا المنطلق نقول إن الأقليات هي المجموعات المغلقة (أي التي فرض التاريخ عليها الإنغلاق) سواء كانت مسيحية أو مسلمة، فالدروز أقلية وهم

(★) لا شك أن هذه النظرة مأخوذة من برهان غليون، الذي يرى الكون من ثقب صغير، لهذا ينظر لحكم الأقليات، متجاوزاً أن التجربة التي يناقشها هي حالة، واستثناء. والأستاذ بلقزيز لا يعرف هذه الخلفية، فينقل هكذا، دون عناء النظر إلى أنظمة الحكم السائدة، ليكتشف تهافت فكرة برهان غليون.

مسلمون، والموارنة أقلية وهم مسيحيون. إن الخلط غالباً ما يوقع في أخطاء فادحة، وخصوصاً حول دور المسيحيين في المشرق العربي. والعارف في تاريخ المشرق، يعرف أن البنية القبلية كانت -إلى وقت قريب- أقوى من الدين، حيث إتسم الصراع فيه، بسمة قبلية غير دينية، بمعنى أن الدين كان شكل عبادة فقط، ولم يكن بنية فكرية. لهذا نجد أن الحروب كانت حروب قبلية (قيس ويمن) بغض النظر عن الدين. وهذا شكل من أشكال «العلمانية» لكن لمصلحة القبيلة. أما الأقليات، فهي المجموعات التي عاشت مغلقة (نسبياً) لقرون، وبالتالي أسست بنية فكرية متميزة، بل معادية لمحيطها الأغلبي (من هنا نلاحظ مثلاً صراع الموارنة ضد الأورثوذكس، وصراع الشيعة ضد السنة)(*)، ويكون تاريخ الإنعزال -وربما الاضطهاد من قبل الأغلبية- هو الزاد المكوّن لهذه البنية.

وهذا التعريف للأقليات يمكن أن يفسر الدور الذي تلعبه الآن تحديداً، وبهذا المعنى بالضبط، لأنها هي التي إرتدت، وظهر فيها التيار الطائفي الأقلّي. هنا نعود إلى ما طرحه الأستاذ بلقزيز، فما علاقة كل ذلك بالاستعمار؟

إن أوّل ما يسترعي الإنتباه في «خطاب» الأستاذ بلقزيز، هو التعميم، وخصوصاً فيما يتعلق بالأقليات. فهو يتحدث عن ارتباط الأقليات، وأنها كانت «نقطة الإرتكاز الأساسية» (ص67)، وأن الاستعمار حرّك السلطات المحلية، والأقليات الطائفية والأثنية (ص67). ولا شك أن ذلك مناقض للحقيقة العلمية، لأن الواقع، لا يفرز «أجساماً مغلقة»، «بنى مغلقة»، بل إنه يفرز قوى ذات مصالح متناقضة، يفرز طبقات (طبعاً الأستاذ بلقزيز، يعتبر هذه الحقيقة في عداد التاريخ، لهذا فهو ببساطة شديدة، يلقيها في سلّة المهملات). إن هذا التعميم وحده، هو الذي سمح للأستاذ بلقزيز «إتهام» الأقليات، لأنه لو إتبع الأسلوب العلمي في التحليل لاكتشف أن

(*) لمسنا هنا الصراعات في الدين الواحد، ولم تشر إلى أن الظروف الواقعية هي التي أوجدت صراعات، مثل صراع الموارنة والدروز.

«نقطة الإرتكاز الأساسية» للاستعمار، لم تكن الأقليات، كمجموعة إثنية، بل طبقة، كانت عماد السلطنة العثمانية، وهي طبقة الملّاك (الإقطاع)، الذين استفادوا من حاجة البرجوازية الأوروبية، للمواد الخام الزراعية، فطوّروا مصالحهم بالتعاون مع البرجوازية الأوروبية ذاتها. لقد كانت القرارات التي أصدرتها الدولة العثمانية، فيما يتعلق بملكية الأرض، والتجارة، تخدم ليس فقط الاستعمار، بل طبقة الملّاك أيضاً، هؤلاء الذين أصبحوا هم الطبقة الحاكمة فيما بعد[17]. وبعد أن وّلدوا من داخلهم، فئة تجارية تعمل في الوساطة بين أوروبا والسوق العربي وفي هذا السياق العام، كان «موارنة لبنان» تحديداً، وأقصد تلك الفئة التي امتلكت الأرض، ثم عملت كوسيط بين أوروبا والسوق العربي رغم أنها لم تكن الوحيدة، بل نمت فئة سنّية لعبت نفس الدور، وهو التحالف الذي حكم لبنان منذ عام 1943 (أي الكمبرادور الماروني -السنّي). أما في بقية بلاد الشام، فقد كان «الكمبرادور السنّي» هو الطاغي، وليس هذا غريباً، لأن القضية لم تكن دينية، بل طبقية.

من هنا نجد أن البنية الطبقية المكوّنة للدولة العثمانية، هي التي كانت «نقطة الإرتكاز». وكان ذلك أمراً طبيعياً في مجتمع راكد. ويعيش حالة تفكك نتيجة العجز عن إعادة إنتاج ذاته. لأن البنية الأرقى، وهي البنية البرجوازية الحديثة، كانت قادرة على ربط البنية المتخلفة فيها، وجَعْلها تعمل لمصلحتها.

ولا بُدّ أن نشير هنا إلى أن السياسات الاستعمارية إعتمدت تطوير النزعة الطائفية، وإذا كانت اعتمدت الظهير البربري في المغرب العربي، اعتمدت «سياسة الأقليات» في المشرق. ولكن إعتماد الدول الاستعمارية هذه السياسة، لا يعني نجاحها، ولا يعني قبول الأقليات لها، فمثلما فشلت في المغرب العربي، فشلت في المشرق، رغم أن تطور البنية الاقتصادية الاجتماعية الفكرية لم يلغ الأقليات، لأنه -بالضبط- لم يكن علمانياً، بمعنى أنه لم يتجاوز الوعي الديني إلى الوعي «العقلاني»، ولا أقول العلماني،

لأن المسألة أشمل من أن تكون كذلك، حيث لم ينتقل «العقل»، من التفكير في السماء، إلى التفكير في الأرض، وبالتالي لم تتحد الطبقة، كما حدث في لبنان، حيث جعل الانتماء الطائفي المختلِف، عناصر الطبقة الواحدة (البرجوازية التجارية) يخوضون معركة طائفية مدمّرة، كما جعل الطبقات الأخرى، يخوضون المعركة بضراوة أشد. مما يجعلنا نقول إن الأوهام الأيديولوجية المتناقضة، منعت كل الطبقات من أن تصبح طبقات لذاتها. ولم يكن ذلك بفعل «مؤامرة استعمارية»، بل بفعل استمرار الأوهام الأيديولوجية، الزاحفة إلينا من التاريخ السحيق، والتي كانت قِلّة تغلغل الأفكار القومية والليبرالية والعلمانية، والاشتراكية والماركسية، سبباً في ثباتها، ومحاولتها النهوض (أو الصحوة) بين حين وآخر، خصوصاً حينما تنتكس (أو تنهزم) الحركة القومية العربية بمختلف إتجاهاتها.

إذن لقد نجح «التاريخ» حيث فشل الاستعمار، ونجح التعصّب حيث فشلت العلمانية و... إلخ. لماذا فشلت العلمانية؟ هذا ما سوف نناقشه لاحقاً، لكن ما يهمنا الآن، هو الإشارة إلى قضية الربط بين العلمانية، والأقليات، (طبعاً وكما هو واضح الأقليات المسيحية واليهودية)، فهل أصاب الأستاذ بلقزيز؟

أعتقد أن نفس الإشكالية التي رأى فيها الأستاذ بلقزيز، مسألة ارتباط الأقليات بالاستعمار، رأى فيها هذه القضية، وأقصد التعميم. لا شك أن مفكري الأقليات أسهموا في انتشار الفكر القومي، الليبرالي، العلماني، الاشتراكي والماركسي، لكن هل اقتصر هذا الفكر عليهم؟ هذا ما يقوله ضمناً الأستاذ بلقزيز. فلو حاولنا الإشارة إلى أهم مفكّري عصر النهضة، من أحد هذه الاتجاهات، لوجدنا أن مَنْ هم من الأقليات أقلية. فمثلاً نجد أن أهم مفكري نهاية القرن التاسع عشر هم رفاعة الطهطاوي، علي مبارك، عبد الرحمن الكواكبي، خير الدين التونسي. ومثلاً فإن من أهم المفكرين القوميين (الليبرالي، العلماني) ساطع الحصري، ومن الليبراليين طه حسين، وأن الحركة القومية العربية في مرحلتها الأولى، كانت تعبير عن

نشاط فئة من البرجوازية التجارية، التي كانت ناشطة في إطار الدولة العثمانية، وهي «سنّية» الطابع. أما بعد الحرب العالمية الأولى، فلم تخرج عن هذا السياق (عصبة العمل القومي، الحزب العربي السرّي ـالقوميون العرب ـ). أما الحركة القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية، فلا شك أنها عبّرت عن الأغلبية، وإن لعبت عناصر من «الأقليات»(★) دوراً مهماً في قيادتها.

الآن، لماذا هذا التضخيم لدور «الأقليات»؟

لا شك أن السبب هو، أن هذا التضخيم هو المبرر الوحيد لتلك الدعوة، الهادفة إلى شطب دور الأقليات، وهنا جوهر المشكلة حسب ما أعتقد. لقد جاء دور «الأقليات» كونها جزء من بنية المجتمع وأسهم أعضاؤها في النهضة على هذا الأساس، وبالتالي فليس غريباً أن يكون لها دور في نشر الفكر الليبرالي، أو في الحركة القومية، إلا إذا كان المقصود شطبها من بنية المجتمع، وهذه نظرة طائفية شديدة التعصب.

ويمكن أن نجمل أن الأقليات لم تكن «كتلة صمّاء»، بل اتخذ أعضاؤها مواقف مختلفة، وفق التركيبة الطبقية السائدة في المجتمع، لهذا أيّد بعضها الاستعمار (وهنا نختلف مع تعميم د. جورج قرم، حتى فيما يتعلق بمسيحية جبل لبنان) وكانت جماهيرها مع النهضة والتطور والتقدم، أي مع الحركة القومية، وهذا هو موقف الجماهير العربية عموماً، رغماً عن أنف مماحكات برهان غليون، والاتجاه «الأصولي المحدَث»، اتجاه ابن تيمية والأفغاني، و... الاتجاه الذي يرفض أن يرى أيديولوجية تتفكك وتهزم أمام حركة التقدم، فينهض منشباً أظفاره في الحاضر والمستقبل معاً، معلناً عودة «التاريخ»، والتاريخ لا يعود إلا بالدم والدمار، وهذا ما تمارسه الحركة الأصولية (الإخوان المسلمون، الاتجاه الإسلامي، حزب الدعوة، حزب الله،.....).

(★) وضعنا الأقليات بين مزدوجين لأن هذه العناصر، لم تكن من الأقليات حسب التعريف السابق

إذن لماذا هذا الربط «المحكم» للعلمانية، والفكر القومي الليبرالي بالأقليات، وربطهما معاً بالاستعمار؟ ولماذا هذا التركيز على الأقليات المسيحية تحديداً؟

حاولت إبراز تهافت المنطق الذي بنى عليه الأستاذ بلقزيز أطروحته، فيما يتعلق بعلاقة الأقليات بالاستعمار، والعلمانية والقومية ولم أدخل في التفاصيل لأنها تشكل تأريخ مرحلة طويلة، ليس هنا مجال البحث فيها، ولقد ركزت على الجانب المتعلق بمنهجية النظر لهذه القضايا، ولهذا يمكن اختصار الإجابة على هذين السؤالين بالتالي:

1- إن هذا «الخطاب» ينطلق من عكس الحاضر على الماضي، عكساً ميكانيكياً، وهذه نظرة لا علمية في كل الأحوال. فإذا كان الحاضر قد أفرز مشكلة الأقليات، فلم تكن هذه المشكلة مطروحة، إلا في الدوائر الاستعمارية. ولهذا حينما انتشر الفكر الليبرالي العلماني، أو حينما تأسست الحركة القومية، في مراحلها المختلفة، لم يكن يُهِم الانتماء الديني لأعضائها أو المبشّرين بها. وحينما نحاول أن نفكك هذا الاتجاه، وتلك الحركة على أساس طائفي، نكون في موقع المساءَلة، رغم التشويه الشديد الذي يطالها، من حيث إختزال اتجاه في فرد، للحكم على أنه يعبّر عن اتجاه أقلية.

2- إن هناك اتجاه طائفي، يريد تدمير الاتجاه العلماني الديمقراطي والقومي، والليبرالي (وبالتالي الماركسي)، باعتباره يمثّل فكر الأقلية. وهو يهدف التدمير، لأنه مناهض لكل هذا الفكر، ويعتبره فكراً نقيضاً، ونافياً له. والغريب أن هذا الاتجاه يشمل فئات من الأقليات المسيحية (مثل حزب الكتائب مثلاً)، والشيعية، وأيضاً يشمل فئات من الأغلبية السنّية.

إن النظرة الطائفية وحدها التي تنظر للتاريخ، والحاضر والمستقبل من منطلق ديني متعصب، لهذا نراها تلغي الطوائف الأخرى، وتلغي الفكر والعلم (وإن كان بعضها يلغيه باسم الفكر والعلم). فالتاريخ صنعه شعب،

شعب واقعي، وعلينا أن ننطلق من واقعه، لا أن نسقط أوهامنا الحاضرة عليه وأن نلبسه إخفاقاتنا، وعجزنا الذي يتبلور في منظومة أيديولوجية ونعتبر أنه هو هذا الشعب الذي رسمناه نحن بخطوط شديدة القتامة.

4

الآن لو عدنا للحديث عن الدولة العثمانية، لو اقتنعنا بكل ما قاله الأستاذ بلقزيز، وكل ما يقوله «الخط العثماني»، لو أعلنا أننا نؤيد الدولة العلية العثمانية، ونبايع أمير المؤمنين فيها. لو فعلنا ذلك، يلحّ سؤال أعتقد أنه هام، وهو ماذا نفعل؟ ماذا نفعل لكي نعلي مجدها من جديد؟ طبعاً إن الخطوة الأولى، وكما أوضحها الأستاذ بلقزيز ضمناً، ويوضحها «الخط العثماني» ضمناً وتصريحاً، هي محاربة القومية، والليبرالية والعلمانية (وعند البعض الاشتراكية والماركسية). ولكن هل تعيد هزيمة الفكر القومي، الليبرالي، العلماني، الماركسي، الدولة العثمانية؟

ثم، وبعد ماذا نفعل؟ هل نتمسك بـ«الإطار الإسلامي»، بـ«الإسلام» فقط، أو نحاول متابعة التطور الفلسفي؟ طبعاً، لا يبدو مطلوباً الإجابة على هذا السؤال، لأنه يريدنا أن نعود إلى الماضي في أرذل صوره (صورة الدولة العثمانية)، ولا يريدنا أن نفكر ونبحث، نقرأ وننقل ونؤسس، لأن هذه العملية تنفي «الإطار الإسلامي»، والدولة العثمانية، وكل الأفكار التي يطرحها هذا الاتجاه. لكن من الضروري الإشارة، أن الفكر القومي الليبرالي، العلماني، الماركسي، يتعرض للهجوم من الامبريالية أيضاً، ومن القوى الرجعية المختلفة، (الأقلوية، والأغلبوية) لماذا؟ لا شك أن أرذل ما في الماضي، يلتقي أرذل ما في الحاضر، ولا شك أيضاً أن التقدم الصناعي الهائل (التكنولوجيا) يحتاج -في الأطراف- إلى جوف الماضي النتن.

إن محورة كل الفكر، في فكر الدولة العثمانية، والتمسك المطلق به،

يطرح أكثر من إشكالية نظرية، منها مسألة الفكر والواقع، فهل كل هذا الفكر الليبرالي، القومي... إلخ هو فكر وافد، استعماري؟ ألا يفرز الواقع المتجدد أفكاراً جديدة؟ أو المطلوب السطوة المطلقة لفكرة؟ طبعاً لن نكمل، لأن القضية كبيرة فقط نشير إلى السؤال الأخير، ألا يعني أن المطلوب أن نصادر عقولنا ونلتزم رؤية ماضوية؟ وألا يعني ذلك الحاجة إلى القمع والقتل لتكريسها؟ ثم أليس تطور الفكر لا يرتبط بقومية؟ لماذا يقبل هذا الاتجاه العثماني، الفكر الإسلامي الذي تأسس بناء على قراءة، ونقل عن الفلسفة اليونانية، وهي المرحلة الأولى من تأسيس هذا الفكر؟

ولماذا لا يبرر لنا هذا الاتجاه، ومنه الأستاذ بلقزيز، الأسباب التي تفرض التزام «الإطار الإسلامي»؟ أو لأنه ماضينا فقط؟

إن كل ما يدعونا له هذا الاتجاه، هو فكرة مطلقة مبهمة تُغرِف بالسلب، وتمجّد «الدولة العليا العثمانية».

ومن هذا المنطلق، «تدحض» العلمانية. لماذا هي ضد العلمانية؟ لأنها «لم تقد إلى خلق ثقافة وطنية أو قومية بقدر ما كرّست ثقافة النخبة المعزولة عن الجمهور والمشدودة إلى التقليد الرث والترجمة...» (ص 65)، والتي إنزلقت «بعض تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى التعبير عن هذه الرؤية من موقع الصورة التي أرادها الغرب لتاريخنا...» (ص 65)، ولماذا أيضاً؟ لأنها أدت إلى «قيام الدولة على مبدأ المركزية» الذي عني «مصادرة السلط المحلية المرتبطة بالقاعدة الشعبية ومركزتها في يد نخبة سياسية محدودة جرى تأهيلها سلفاً لتتسلم السلطة» (ص 73)(★)، ثم لأنها قادت «إلى فصل الجمهور عن السياسة والسلطة» (ص 75).

(★) طبعاً من الواضح أن الأستاذ بلقزيز ضد المركزة ومع «السلط المحلية» وهو هنا ثوري جداً، لأنه مع التفكك ضد الوحدة. وطبعاً أضاف إلى ذلك كون النخبة الجديدة أهّلها الاستعمار، ليخفي الفكرة السابقة، رغم وضوحها الشديد.

لكن أية علمانية هذه التي حكمت؟

طبعاً إن المقال يقول، وكما توضح في الصفحات السابقة، أن الأقليات المسيحية واليهودية هي التي تبنت العلمانية، في سياق تبنيها المبدأ القومي، وتأسيسها الحركة القومية. ثم يقول إنها حكمت، ليصل إلى نتيجته النهائية، وهي أن حكمها حقق المركزية على الضد من «السلط المحلية المرتبطة بالقاعدة الشعبية»، وبالتالي قاد إلى فصل الجمهور عن السياسة والسلطة. وطبعاً يمكن أن نفهم مسألة فصل الجمهور عن السلطة، لأن المقدمات السابقة «توضح» ذلك، ولكن كيف فصله عن السياسة؟ يجيب بانغلاقها، مما سمح بنشوء الحركات الأصولية (ص76). لكن ألا يعني إعتناقها العمل السياسي؟

المهم أن الأستاذ بلقزيز، حدد نمط العلمانية الذي حكم. فماذا نقول نحن في ذلك؟

ألمحتُ سابقاً، في جملة وضعتها بين قوسين، إلى تهافت هذه الفكرة، وخصوصاً في المشرق العربي. فقد حكمت الحركة القومية العربية، في بلدين من بلدان المشرق العربي، ولم يكن حكم أقلية «ملّية» (أي مسيحية)، وبالتالي فإن الصيغة التي طرحها الأستاذ بلقزيز للعلمانية، ولدورها تبدو، ليست خاطئة فقط، بل ووهمية إلى حدّ كبير.

نعود إلى جوهر الموضوع، الذي أضاعه الأستاذ بلقزيز. هل نشأت العلمانية في الوطن العربي؟ أجيب نعم، لقد انتشرت فكرة العلمنة، كجزء من التيار الحديث، الذي طرح قضايا الحرية والديمقراطية، والقومية، وكانت العلمانية صيغة من صيغ الديمقراطية التي تعني فصل الدين عن الدولة. وإذا كان الفكر العربي الحديث خلال النصف الثاني من القرن الماضي قد طرح قضية الديمقراطية والعلمانية كجزء من تصوره الليبرالي، فقد كان عبد الرحمن الكواكبي، رجل الدين، والمناضل ضد الاستبداد هو أوّل من طالب بفصل الدين عن الدولة[18]. ثم بعد ربع قرن تقريباً أكد علي عبد الرازق، رجل الدين أيضاً نفس المسألة. ونقل دوره هذين الرجلين

تحديداً هو الذي أدى إلى إتساع انتشار الفكر الليبرالي العلماني، كما أثر في بنية الدول، الأمر الذي دفعها إلى إتباع بعض صيغ العلمنة. وإذا كانت بعض اتجاهات الفكر القومي العربي، قد انطلقت من رؤية ليبرالية (وعلمانية)، فإن الاتجاه الرئيسي ظل يخلط بين العروبة والإسلام وبين الدولة العلمانية والدولة الدينية(*). إلى الحدّ الذي يجعلنا نقول إن سبب إخفاقها هو ليس علمانيتها[19]، بل «قلة» علمانيتها، هو خلطها الماضي بالحاضر، العلمانية باللاهوت...

ولقد كان الخلط أكثر وضوحاً على الصعيد الفكري- الأيديولوجي حيث ظلّت موصولة بالتراث، ملتصقة به، تابعة له، وإن حاولت أن تلبسه قشرة الحداثة، (الليبرالية، العلمانية، القومية، الماركسية). هنا تكمن المشكلة، التي قادت إلى الإخفاق. لأن هذا الخلط منعها من رؤية الواقع، رؤية علمية، وبالتالي جعلها عاجزة عن صياغة تصورات مستقبلية صحيحة، مما جعل رؤيتها، أقرب إلى الشعارات، وأبعدها عن أن تكون صيغة تغيير ثوري..

لهذا ترانا اليوم أبعد ما نكون عن العلمانية، لأننا غدونا أبعد ما نكون عن الفكر الثوري، حيث انقلبت تلك النخبة التي يتحدث عنها الأستاذ بلقزيز، من الليبرالية، إلى القومية، إلى الماركسية، والآن إلى السلفية. ولا شك أن هذا الانقلاب يشير، ليس إلى قناعات لديها، بل إلى الدور الذي تحاول أن تلعبه.

(*) من ذلك أن الشريعة ظلت مصدر أساسي من مصادر السلطة

○ المصادر :

(1) عبد الإله بلقزيز، «في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»، مجلة الوحدة، العدد: 26-27، تشرين الثاني (نوفمبر)، كانون الأول (ديسمبر)، 1986، الصفحات 62-80.

(2) يبدو أن الأستاذ بلقزيز لم يقرأ سوى برهان غليون، خصوصاً كتاب «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، دار الطليعة- بيروت، ط1، آب 1979، وكذلك «بيان من أجل الديمقراطية»، دار ابن رشد- بيروت، ط1، حزيران 1978. رغم أن آراء وجيه كوثراني -وخصوصاً فيما يتعلق بالدولة العثمانية- أكثر جدارة، بهذا الخصوص أنظر، د. وجيه كوثراني، «الاتجاهات الاجتماعية- السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920»، معهد الإنماء العربي- بيروت، ط1، 1976. وكذلك د. وجيه كوثراني (مراجعة وتقديم) «المؤتمر العربي الأول، 1913، نصوصه والوثائق الفرنسية المتعلقة به»، دار الحداثة- بيروت.

(3) د. جورج قرم، «بعض الملاحظات المنهجية والتاريخية حول تصور النخب المسيحية للمجتمع اللبناني»، مجلة الواقع، العدد: الخامس والسادس، شهر تشرين الأول (أكتوبر) 1983، (ص110).

(4) بلقزيز، «في نشوء وإخفاق...» المصدر السابق، ص67.

(5) نفس المصدر، ص66.

(6) نفس المصدر، ص67.

(7) نفس المصدر، ص66.

(8) د. برهان غليون، «اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية»، دار التنوير- بيروت، ط1 1985.

(9) بلقزيز، «في نشوء وإخفاق...»، المصدر السابق، ص73.

(10) نفس المصدر، ص67.

(11) نفس المصدر، ص68.

(12) بهذا الخصوص يمكن مراجعة، ناجي علوش، «الحركة القومية العربية، نشوؤها، تطورها، اتجاهاتها»، دار الطليعة- بيروت، ط1، آذار (مارس) 1975، وخصوصاً الصفحات 10-15. وكذلك ساطع الحصري، «الدولة العثمانية والبلاد العربية».

(13) رشيد رضا، «مختارات سياسية من مجلة -المنار-»، دار الطليعة- بيروت، ط1، كانون الثاني (يناير) 1980، ص70.

(14) جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة» ج2، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت.

(15) عبد الرحمن الكواكبي، «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي»، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، الصفحات 328-438.

(16) سلامة كيلة، «إشكالية التجزئة في الوطن العربي»، دراسة من المفترض أنها نشرت في عدد: شباط من مجلة الوحدة.

(17) نفس المصدر السابق.

(18) عادةً ما يغضّ النظر عن دور عبد الرحمن الكواكبي، أو -وفي حالات أخرى- يربط بالأفغاني ومحمد عبده، وهذا انتقاص من دور الرجل، وتقليل من أهميته، لأنه، ليس لم يكن مؤيداً لأفكار الأفغاني وعبده، بل كان مختلفاً معهما، وخصوصاً في قضية الدين والدولة. لقد أكد أنه يسعى من أجل «حركة بروتستنتية» في الإسلام، بمعنى أنه حاول تمثيل ما مثّلته البروتستنتية في الفكر المسيحي، وهو رجل دين. ولقد ناقشت هذه الفكرة في «دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة»، من المفترض أنها نشرت في عدد أيار من مجلة الوحدة.

(19) مثلاً أنظر رأي د. محمد جابر الأنصاري في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي، الأنصاري، «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930-1970»، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت، نوفمبر (تشرين الثاني) 1980.



الفصل الرابع :

إشكالية القومية والدين في الفكر العربي

منذ سنوات والمحاولات جارية من أجل «إعادة كتابة التاريخ العربي»[1]، ولقد عقدت أكثر من ندوة لهذا الغرض. لكن الذي يفرض العودة المجددة لها، هو الشعور بأن التاريخ العربي لم يكتب بعد. لماذا هذا الشعور؟ لأن الدراسات «المجددة» لم تعطي الصورة العلمية (نسبياً على أساس صعوبة الإجابة الجازمة حول قضايا التاريخ) لهذا التاريخ. ولقد ساد شعور بأن هذه الدراسات لم تتقدم كثيراً عمّا كان سائداً في الفترات السابقة. وإذا كنت لا أوّد الدخول في البحث التاريخي، فإنني أرى أن تأسيس رؤية حديثة للتاريخ العربي، تفرض معالجة عدد من الإشكاليات التي تمنع الدراسة العلمية له، ولا شك أنها إشكاليات منهجية بالأساس، لكن هل يمكن إعادة دراسة التاريخ، من أجل تأسيس رؤية حديثة، دون رفض المنهجية السائدة، وبالتالي اعتماد منهجية يركن إلى علميتها؟ طبعاً هذه المسألة تدخلنا في مناقشة أوسع، تتعلق بالمنهجية القادرة على تفسير الواقع (والتاريخ جزء من هذا الواقع على كل حال)، ليس هذا فحسب، وإنما القادرة على تحديد التصورات التي تفتح آفاق التغيير فيه. إذن نحن أمام إشكالية فلسفية (أو فلنقل أيديولوجية بكيفية معينة)، تتعلق بالرؤية الأيديولوجية الأقدر على إعطاء التصورات العلمية لمختلف جوانب الواقع.

لهذا سوف نقتصر على التاريخ، وعلى جوانب محددة في الرؤية

السائدة. فحين نحاول تفحص الرؤية المنتشرة فيما يتعلق بدراسة التاريخ العربي، نصطدم بإشكاليتين حكمتا الفكر العربي طيلة القرن الماضي، أولهما: إشكالية الخلط بين القومية (الأمة) والدين (العقيدة)، بمعنى آخر الخلط بين القومية العربية والإسلام، من أجل التأكيد على «التعايش»[2] بينهما، وثانيهما: إشكالية الرؤية «القومية» (أو القوموية، ولنقل الشوفينية)، التي تنطلق من أحقية سيطرة العرب على الأمم والأقوام الأخرى، بغض النظر عن التسمية التي تطلق على هذه السيطرة. طبعاً إن هذا الموقف مدعَم بكل المبررات الدينية، التي رأت في العرب، ناشري حضارة «لوجه الله»، بعيداً عن المصالح والمطامح. إن انتشار هاتين الإشكاليتين أسهم في تكرار نفس المفاهيم التاريخية، وبالتالي الصياغة الدائمة لنفس الرؤية، مما جعل «التاريخ العربي» هو ذاته كما صيغ منذ قرون. من هذا المنطلق كان من الضروري التطرق للإشكاليتين، نقد الموقفين، من أجل فتح آفاق رؤية صحيحة لتاريخ تكوّن الأمة العربية.

لكن ومن أجل تحقيق ذلك، من الضروري الانطلاق من رؤية حديثة. وهذا ما بدأنا الإشارة إليه، لأن التقدم الفلسفي الذي تحقق طيلة القرون الماضية، يعطي الامكانات النظرية لرؤية أكثر علميّة لتاريخ مضى، عجزت الأفكار، والتي نتجت فيه، عن تفسيره، وبالتالي فلسوف تكرر عجزها إذا ما استخدمت أداة في تفسيره، بل أنها سوف تنتج تاريخاً مسخاً. إن الرؤية «السلفية» لا تفعل سوى تكرار الصورة ذاتها التي رسمها الفكر السلفي في الماضي، لأنها تنطلق من نفس المنهجية، من نفس المنظومة الفكرية، وبالتالي فلن تقدم أية تصورات جديدة، سوى عرض البضاعة الماضية ذاتها، وهي البضاعة التي أنتجتها الطبقات المسيطرة ـ المستغِلة والحاكمة، والتي كانت نتاج رؤيتها لمصالحها، بمعنى آخر أنها كتبت تاريخها الخاص، ولم تكتب تاريخ الأمة، تاريخ الجماهير الشعبية. مع إضافة أن تقادم الأحداث، ونقل الخلف عن السلف، ومن ثَمّ الصيغ التجريدية التي يتقولب بها التاريخ، (مما يحوّله إلى رؤية ذاتية محضة)، كل ذلك ينتج تاريخاً

مسخاً حقيقة . أما التقدم الفلسفي فيقدم لنا منظومات فكرية عامة ، تسمح بدراسة علمية للتاريخ، تراه كحركية مجموعة من البشر ، تعيش حالات تناقض إنطلاقاً من علاقاتهم بالثروة والملكية في المجتمع . وبالتالي ينتفي أول أساس لكل التصورات التاريخية السابقة ، التي تختزل الأمة في سلطة والسلطة في حاكم . ولا شك أن الاتجاه الذي يتبنى الرؤية السلفية ، سوف يتهمنا بـ « التغريب » ، لأننا إعتمدنا رؤية حديثة ، هي أوروبية في طبيعتها ، لأنها نبتت مع الثورة البرجوازية ، واستمرت بعدها . ولا نجد في ذلك أمراً غريباً ، لأن كل فكر يحاول أن يسقط شرعية الفكر اللاحق له ، رغم أنه هو الأساس الذي إنطلق منه هذا الفكر الجديد . وهو بذلك يصادر المستقبل، كما كان صادر الماضي، حين أسقط شرعيته . لكن أن يسقط فكر شرعية الفكر السابق له (المتَخلّف عنه)، فهذه خطوة تقدمية إلى أبعد الحدود، أما أن يحاول إسقاط شرعية الفكر اللاحق له ، فهذه خطوة رجعية ولا شك. إن اللحظة الفكرية التي جاءت على أشلاء ماضٍ فكريّ طويل، والتي تؤسس (تفتح آفاقاً) ، لما يجعل تجاوزها مسألة حتمية ، تعمل في نفس الوقت على مصادرة المستقبل، لأنه يلغيها ، لهذا تستخدم كل السبل الممكنة لتحقيق هذا الغرض. من هنا لن نجد حرجاً في تقبّل شتى الإتهامات ، لأننا نعرف منبعها ، ولأننا نعرف أيضاً أنها لن تفعل سوى محاولة وقف مسيرة التاريخ دون جدوى، فلقد أسست الأفكار الماضية للحظة فكرية أرقى، فكان من المحتم أن تنتصر .

فإذا كان الدين الإسلامي قد جاء استمراراً للأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية)، وبالتالي كان بشموليته تعبير عن إغتناء هذه الأديان، فقد جاءت « الحضارة الإسلامية »[3] كتعبير عن استفادة العرب من كل التراث الفكري الذي نبت في المنطقة الممتدة من الصين والهند إلى بلاد فارس، واليونان والرومان، إضافة إلى المنطقة العربية ، ولولا ذلك لما وصلت إلى ما وصلت إليه ، وهذه مسألة بديهية تقرّ بها بعض الاتجاهات السلفية ، إضافة إلى كل الاتجاهات العلمية ، والموضوعية ، ولا شك أن تأثير الفلسفة

اليونانية أكبر من أن يخفى[4]. ولم يجد الفلاسفة العرب حرجاً من دراسة وتمثّل الفلسفة اليونانية، كمرحلة لا بُدّ منها من أجل إنتاج وتطوير فلسفة «خاصة». ولذلك كانت الحضارة الإسلامية هي تتويج لحضارة عالمية انتشرت قبل الدعوة الإسلامية، وترعرعت في أمم أخرى. ثم أن أوروبا إعتمدت الحضارة العربية أكثر مما إعتمدت الحضارة اليونانية، حين بدأت في التقدم. وإذا أخذنا الفلسفة كمثال، نجد أنها لم تعتمد الفلسفة اليونانية سوى وفق الرؤية العربية لها[5]. لهذا بدأت النهضة الفلسفية من خلال «المدرسة الرشدية»[6]. وسبب كل ذلك أن الفكر (والفلسفة عموماً) ذو طبيعة(*) عالمية، وإن كان إتخذ قسمات خاصة لدى كل أمة..

إن عالمية الفلسفة تظهر في المسائل الأكثر تجريدية فيها، أكثر ما تظهر فيها كبنية أيديولوجية، وتبرز الرؤية المنهجية (النظام المعرفي) كأكثر مسائل الفلسفة تجريدية، وبالتالي قدرة على أن تبدو عالمية، فهي آلية تفكير العقل، وبالتالي الأكثر إلتصاقاً بالعلم الطبيعي والأكثر تأثراً به. وما يهمنا في كل ذلك، أن نقول إن رؤية التاريخ (كمثل رؤية الواقع) تنطلق من منهجية معينة (من نظام معرفي معين)، من أجل إعطائه صورته النظرية، أو كرسم صورة «واقعية» للتاريخ، هنا نصطدم بالمشكلة الأولى والأساسية، وهي مشكلة أية منهجية نستخدم من أجل فهم أفضل للتاريخ العربي؟ هل نستخدم منهج القياس، أم نستخدم المناهج الحديثة(**)؟ ولعل الاتجاه السلفي لا زال يستخدم منهج القياس، حيث يعكس الغائب (الحضارة الإسلامية) على الحاضر (الواقع العربي المتخلف والتابع)، من أجل تجاوز الواقع العربي الراهن، من خلال جعله الماضي (صورة الماضي) هو المستقبل. وبالتالي فهو يلغي اختلاف الظروف الواقعية (الاقتصادية الاجتماعية والفكرية السياسية- المحلية والعالمية) ومن ثَمّ يلغي اختلاف

(*) يمكن القول ذو نزعة عالمية، أو أنه عالمي، غير مرتبط بأمة معينة، رغم السمات القومية التي يمكن أن تضفى عليه.

(**) مع العلم أن الرؤية المنهجية ليست محايدة، بل أنها جزء من رؤية فلسفية.

مسيرة التقدم (الأفكار القائدة، البنى المعنية فيها، الاستراتيجية الممكنة).

فإذا كان «قياس الغائب على الشاهد»[7] هو النظام المعرفي الذي كان الآلة المستخدمة عقلياً، في ظل الحضارة العربية، فلا يجوز لنا أن ننفي أن الثورة البرجوازية الأوروبية أتت بأنظمة معرفية جديدة كانت أكثر تطوراً منه، كونها ارتبطت بالتطور العلمي الذي رافق التطور البرجوازي، والذي جعل كل المفاهيم «العلمية» التي كانت سائدة زمن الحضارة العربية، ذات قيمة محدودة(*) (تماماً كما جعل التطور العلمي العربي، كل المفاهيم «العلمية» التي كانت سائدة زمن اليونان، ذات قيمة محدودة)(*). من هنا نستطيع القول إن التمسك بالأفكار والمفاهيم التي سادت في ظل الدولة العربية، هو ضرب من السلفية من جهة، والتعصب القومي من جهة أخرى، لأنه يعبِّر عن رؤية ترفض التقدم العلمي، فقط لأنه حدث في أمم أخرى غير العرب، وبالتالي فهي ترفض النظر إلى التطور العالمي. كونه ينبع من تفاعل أمم مختلفة (والتفاعل يشمل التصارع والسيطرة، كما يشمل الحوار والفهم المتبادل)(**)، لهذا نراها ترى التاريخ عبارة عن تاريخ إنحطاط بسبب سيطرة أمة أخرى، أو تاريخ حضارة بسبب سيطرة العرب (ذلك فهو تاريخ مجد وعزة وكرامة ...). ومشكلة هذه النظرة، غير أنها نظرة تعصبية، أنها تقود إلى إعادة إنتاج الإنحطاط، لأن التطور الاقتصادي الاجتماعي والفكري الذي يتحقق في أمم أخرى، يغدو أقوى من البنية «السلفية» السائدة، ليس هذا فحسب، بل إنه يحتاج لها، فالتخلف لازمة التقدم. فإذا كانت البرجوازية قد هزمت الإقطاع في أوروبا فقد غدت تحتاجه خارجها، في المقابل فإن البنية الفكرية السابقة للفكر البرجوازي تغدو عاجزة عن هزيمته، فتتقوقع، محدثة جزر محافظة، سرعان ما تستوعبها البرجوازية الأوروبية.

(*) ويمكن القول بلا قيمة.

(**) رغم أن هذه الرؤية تقبل «الحضارة» العربية، رغم أنها نتاج تفاعل عالمي لعب العرب دوراً «قيادياً» فيه في مرحلة معينة.

لقد تطور الفكر في أمم أخرى[8]، هذه حقيقة علينا أن نستوعبها وأن نفهم أن تقدمنا لن يتحقق إذا ما تمسكنا بصيغ غدت قديمة، وفقط لأنها من إنتاجنا(★)، لا بل سوف نبقى أسرى التبعية ولا شك، فقد غدت أوروبا (وأمريكا) مركزاً، والمركز يريد أطرافاً، والأطراف دائماً متخلفة، ويقوم تخلفها أولاً بتمسكها بالماضي كبنية وكقيم ومفاهيم. إن التقدم لا يتحقق إلا باستيعاب التطور الفلسفي، تَمَثُّله، وبالتالي تأسيس فلسفة (وأيضاً أيديولوجيا) حديثة، قادرة على تفسير التاريخ العربي، والراهن العربي، وبالتالي قادرة على تحديد التصورات التي تسهم في تحقيق المستقبل العربي. وهذا يدخلنا في إشكالية أيديولوجية (أو فلسفية بصفة أعم) تتعلق بمعنى الاستيعاب والتمثُّل وكيف يمكن إعادة إنتاج فلسفة حديثة(★★) في مجتمع آخر، غير المجتمع الذي نبتت فيه؟ كيف يمكن أن تكون حديثة وقومية (أي تعبِّر عن واقع أمة معينة هي الأمة العربية) في نفس الوقت؟ وما دمنا غير معنيين في هذا البحث الإجابة على هذه الأسئلة، نختصر فنشير إلى الجزء المتعلق ببحثنا، والمتعلق في النقد الموجَّه للفكر العربي الحديث، وخاصة في عجزه عن تفسير الواقع العربي، ونحوه منحى ألغى (أو أهمل، أو وضع في مرتبة ثانوية) فيه الطابع القومي للفكر (أو يمكن القول بشكل أفضل الخصوصية القومية). إن إشكالية المفكر العربي (القومي، الليبرالي والماركسي)، تمثلت في أنه لجأ إلى «النقل»، إلى القبول «العفوي» بالفكر الأوروبي الحديث، دون دراسة، ونعني دون تحديد الجوهري والثانوي في الفلسفة الحديثة، المخصص والمجرد، مما سمح بتبني الثانوي، المخصص والعجز عن تبني الجوهري ـ المجرّد،

(★) يمكن القول أنه ما الفائدة من التمسك بالقيم الفكرية التي أنتجتها الحضارة العربية قديماً، ونحن نستهلك ما تنتجه أوروبا وأمريكا من سلع؟؟.

(★★) نتحدث عن فلسفة حديثة دون الدخول في إشكالية أية فلسفة حديثة قادرة على تحقيق ما نطرحه، لأننا فقط نسعى لتأكيد قيمة الفكر الحديث، لتجاوز الرؤية السلفية. أما أية فلسفة حديثة تلك التي يمكنها أن تسهم في تحقيق التقدم العربي، لأنها الأقدر على فهم ظروف الواقعية، فهذه مسألة أخرى يمكن بحثها في مكان آخر، رغم أن سياق البحث هنا يؤشر إلى أيّها بالتحديد.

فحاول بناء نهضة وفق شعارات هي أوروبية في واقعها، هي تعبير عن حاجات المجتمعات الأوروبية. لقد نقل نتاجات دراسة «العقل» الأوروبي للواقع الأوروبي، ولم يحاول استيعاب «العقل» الأوروبي الحديث. فاعتنق مفاهيم الحرية والعدل والمساواة، والوحدة، والقومية والأمة، ووضعها في إطار المنظومة الأيديولوجية، السلفية السائدة في الوطن العربي، بمعنى أن المفاهيم السلفية تزينت بشعارات حديثة برّاقة. لقد ظلّت «المسائل الفلسفية الكبرى»، أو المفاهيم الفلسفية الأكثر تجريدية، ظلّت سلفية كما سكنت العقل العربي منذ قرون، لكنها تغطت بقشرة حديثة، هي نتاج إندماج المفاهيم الفلسفية الأكثر تجريداً في بنية المجتمعات الأوروبية. ولذلك فقد أنتج «العقل» الأوروبي الحديث تصورات أيديولوجية تعبّر عن حاجة المجتمعات تلك للتقدم. وأنتج عندنا تصورات أيديولوجية مشوّهة، ظهرت وكأنها تطمس «الهوية» القومية، رغم أنها في جوهرها هي نتاج هذه «الهوية».

لذا عجز الفكر العربي الحديث عن دراسة الواقع العربي، وتفسيره، كخطوة أولى من أجل تأسيس تصورات وأفكاراً تتعلق بواقعنا وتسهم في تحقيق نهضته وتقدمه، وبذلك فقد ظل طارئاً عليه. إن المسألة الجوهرية في الفكر هي مسألة المنهج (النظام المعرفي، أو الطريقة في التفكير، أو أداة التفكير...)، والمنظومة الأيديولوجية ليست ذات قيمة إذا ما افتقدت منهجاً، والمنهج هو منتج منظومته الأيديولوجية، ودراستنا الفلسفة الحديثة تهدف إلى تمثّل المنهج العلمي(*) الذي يساعدنا على أن نعيد تقييم المنظومة الأيديولوجية التي هو جزء جوهري فيها، من جهة، وأن

(*) لا شك أن تعبير المنهج العلمي، يشير إلى أبعاد مختلفة، ومتناقضة لأن الفكر البرجوازي يعتبر أن منهجه هو المنهج العلمي، والماركسية تؤكد نفس القضية. وهذه القضية ليست مفصولة عن قضية الصراع الطبقي، حيث كان المنهج البرجوازي هو المنهج العلمي الوحيد حينما لعبت البرجوازية دوراً تقدمياً، ولقد كفت عن أن تكون كذلك، وهذا يعطي لمعنى العلمية أبعاداً جديدة، ليكون المنهج الماركسي هو المنهج العلمي الوحيد كما يؤكد لينين، أنظر موريس كور نفورت، «الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح»، ج 1، دار الأدب والثقافة- بيروت، ط 1، كانون الأول 1979، ص 57.

نمتلك القدرة النظرية لدراسة واقعنا بكل «فروعه» التي منها التاريخ، من أجل تأسيس أيديولوجيا مطابقة لحركة التقدم العربي، بمعنى مطابقة لمصلحة الطبقة الأكثر تعبيراً عن حركة التقدم العربي. والفرق بين منهج القياس الذي انتشر في الوطن العربي قديماً، واستمر جزءاً من مفاهيم مختلف التيارات الفكرية الحديثة(10)، وبين المناهج الحديثة، إن هذه الأخيرة لا زالت حيوية، لأنها واكبت التطور العلمي الحديث، في إطار مرحلة لا زلنا نعيشها (سيادة النمط الرأسمالي) بينما مات «صاحبنا» ودفن منذ زمن بعيد(★).

وهذا يعني أننا نقطع مع الأفكار والمفاهيم القديمة (التراث)، وبالتالي وخصوصاً مع منهج القياس، ونحن نبحث في التاريخ العربي (وفي التراث). ولعل هذه القطيعة هي وحدها القادرة على إعادة ربط الماضي بالحاضر ربطاً صحيحاً، يعطي الماضي قدر حقه، في نفس الوقت الذي يلغي إمكانية أن يصبح بديلاً للمستقبل.

إذا انطلقنا من كل ذلك، نصطدم ولا شك بعدد من الإشكاليات منها الإشكاليتين المشار إليهما في بداية البحث، إشكالية العروبة والإسلام، وإشكالية النظرة «القومية». وهما مظهران لإشكالية أساسية هي إشكالية المنهج. فهل يمكن لمنهج القياس إلا أن يدمج العروبة بالإسلام؟ وإلا أن يرى في العرب ناشري حضارة «لوجه الله»؟ وأن لا يدرس سوى تاريخ الطبقة المسيطرة (المستغِلة، الحاكمة)؟ وأن لا «يعتنق» سوى أيديولوجيتها؟ وبالتالي فهل يفعل معتنقي هذا المنهج سوى ذلك؟ لعل التطرق للإشكاليتين آنفتي الذكر يعطي إجابة على كل ذلك.

العروبة والإسلام

ما هي العروبة؟ وما هو الإسلام؟ وما هي العلاقة بينهما؟

(★) حتى في المناهج الحديثة هناك مناهج ماتت أيضاً.

لعل هذه الأسئلة الثلاث، قد شغلت الفكر العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، ولا زالت مطروحة بعزم شديد. وإذا كانت الاتجاهات الإسلامية الأصولية قد رفضت العروبة، وتمسكت بالإسلام، فقد تمسك اتجاه في الفكر القومي بـ«العروبة فقط»، كما يطلق د.محمد عمارة على الاتجاه القومي العلماني[11]، بينما كان الاتجاه الغالب في الفكر القومي، هو الاتجاه الذي يقول بالعلاقة الخاصة بين العروبة والإسلام[12]، التي هي «علاقة جدلية»[13]. يحاول د.محمد عمارة توضيح ذلك فيقول «بل لعلنا واجدون بين -الإسلام الدين- وبين -العروبة- ما هو أكثر من -تعايشه- معها، كحقيقة، وقبوله لها، كواقع ... واجدون بينهما روابط وعلاقات لا تنفي -التناقض- بينهما، فقط، وإنما منهما مزيجاً يبدو منه الإسلام وبه -في بداياته الأولى، وفي واقع أمتنا العربية- ديناً عربياً ... كما تبدو أمتنا، في هذا الضوء: شعب الإسلام المتميز بين كل الشعوب التي شرفت بالتدين بهذا الدين»[14]. لهذا نراه يكرر في أكثر من دراسة أن «-التناقض- بين العروبة والقومية العربية وبين الإسلام -مفتعل تماماً-»[15]. ود. عمارة يؤكد أنه يتبنى فكر تيار (الجامعة الإسلامية) الذي بلوره وقاده جمال الدين الأفغاني «الذي انطلق من التراث العقلاني للحضارة العربية الإسلامية، ويسعى، بالتجدد الذاتي للأمة، وبتفاعلها مع الحضارات الأخرى، من موقع مستقل ومتميز وراشد، إلى استشراق أكثر الآفاق استنارة وتقدماً... فانتفى، في فكر هذا التيار أي تعارض ما بين -العروبة- و-الإسلام-، بل أصبحا مزيجاً يعكس مكانة -العروبة- في الإسلام -الدين- والإسلام -الحضارة- ومكانة -الإسلام- باعتباره الرسالة الخالدة التي بوأت الجماعة العربية مركز القيادة لشعوب الشرق منذ نزل الوحي بهذا الدين على رسوله الأمين»[16]. وينتهي إلى القول «وبعد: فإن تعجب فعجب من أن يظل الكثيرون منا غافلين عن مخاطر تلك الثغرة التي تفتحها في صفوفنا الوطنية والقومية تصورات غير موضوعية عن تناقض -العروبة- مع -الإسلام- ... وذلك على الرغم من أن الإسلام الحق والعروبة الحقة يكونان

مزيجاً واحداً ...»[17].

طبعاً هذا ليس رأي د. عمارة فقط، بل أنه جوهر الرأي الذي يتبناه رهط من المثقفين العرب، ورأي الاتجاه الأوسع في الحركة القومية العربية، والذي جعل رؤية التاريخ العربي تختلط بين القومية والدين، ليصبح العرب هم «عرب الإسلام»، وتسقط كل الحضارة العربية السابقة لذلك، والتي جاءت الحضارة العربية بعد الإسلام تتويجاً لها، وليصبح العرب هم طليعة الأمم، من حقهم قيادتها، لأنهم أصحاب «رسالة سماوية». فلا عرب خارج الإسلام، فهم شعب الإسلام، والإسلام رسالتهم، وبالتالي فلا فصل بينهما. وإذا اجتهد اتجاه في الحركة القومية العربية، ففصل ونادى بالعروبة فقط، يتهم بأقذع التهم. فالحركة القومية العربية علمانية الاتجاه ولدت «في أحضان مدارس التبشير الغربية، التي كانت طلائع المد الاستعماري الغربي في هذه المنطقة، والأدوات التي مهّدت الطريق لجيوش الغزاة»[18]، والمضحك أن هذا الحكم الإتهامي لنشوء الحركة القومية العربية، بني على أساس نوايا الاستعمار في فترة محددة[19]. ورغم أن القضية هي قضية «نوايا» وأنها كانت ظرفية جداً، فقد بقي الحكم على «خيانة» الحركة القومية العلمانية مطلقاً. طبعاً السبب واضح، وهو أن كل الاتجاهات التي ترفض ربط القومية بالإسلام يجب أن تدان، في نفس الوقت الذي يجري فيه تلطيف الموقف من القوى الرجعية الإسلامية (وتحديداً حركة الإخوان المسلمين في ظل قيادة حسن البنا)[20]. فهذا ما يقتضيه المزج بين العروبة والإسلام(★).

وإذا كان اتجاه «المزج» هذا لا يدلنا لماذا يمزج، ولا يقدم لنا سوى

(★) إن هذا المنطق يقودنا إلى نظام الملل، فالمسيحي يجب أن يربط العروبة بالإسلام، وإلا أصبح عميلاً للأجنبي. لكن إذا كان المسلم يمتلك وعياً قومياً دينياً متمازجاً، فالمسيحي لا يستطيع ذلك، لأنه مسيحياً، لا يمتلك وعياً إسلامياً، أما وعيه القومي فظاهر لأنه ينتمي لأمة. ويبدو أنه مطلوب منه أن ينفي وعيه الديني ويقبل نظام الملل، وبالتالي لا يعود يعي إنتماءه لأمة، بل مطلوب منه أن يعي إنتماءه لملّة.

الكلمات البرّاقة، الفارغة من أي مضمون، فسوف أحاول توضيح الإشكالية، تبسيطها إلى الحدّ الذي يمكّننا من إظهار تهافت منطق «المزج» العتيد.

فما هي العروبة إذن؟

أعتقد أن هذا التعبير عانى من الخلط الشديد، إلى الحدّ الذي جعله فارغاً من أي محتوى، فهل نحن حين نتحدث عن العروبة، نتحدث عن الأمة العربية؟ إذا كان كذلك فالأمة تعني مجموعة من البشر الذين أسسوا فيما بينهم لُحمة، من خلال مسيرة طويلة من التطور الاقتصادي الاجتماعي، وانعكاساته الفكرية الثقافية. إنها السمات العامة لاثنية معينة، ترتبط بها قضايا الوطن واللغة. أم أن العروبة هي الفكر «العروبي» (أي القومي)؟ لكن حتى حينما نطرح هذه المسألة، فإن الفكر القومي يعبّر عن وعي الارتباط بأمة (أو الشعور بالارتباط بأمة)، أي وعي الارتباط فيما بين مجموعة من البشر، وبالتالي تجاوز كل ارتباط تجزيئي (قبلي، مللي، طائفي...)، ولا شك أن هذا الوعي (الشعور) بالارتباط يتبلور عبر مسيرة تطور المجموعة البشرية، في علاقاتها فيما بينها، وفي علاقاتها مع الطبيعة، والتي تظهر في قسمات ثقافية معينة.

أما الإسلام فدين أولاً، والدين هو تلك العلاقة بين الإنسان وربه. وهو أيديولوجيا ثانياً، بمعنى أنه منظومة مفاهيم حول الحياة والمجتمع والنظام السياسي (ومنها مثلاً تغليب فوق القومي على القومي)، وهو هنا على الأقل غير منفصل عن «وعي» طبقة، عن مصلحة طبقة، في مرحلة معينة. وبالتالي فإذا تحدثنا عن المعنى الأعم للإسلام، أي معناه كأيديولوجيا، نقول إن هذه الأيديولوجيا عبّرت عن مصلحة طبقة حاكمة، عن نظام سياسي، إنها رؤية الطبقة التي حرّكت الدعوة الإسلامية، ثم أصبحت قائدة الدولة الجديدة، رؤيتها في كيف «تسوس» الناس، كيف تراكم الثروة، وما هي طبيعة النظام الاقتصادي الذي يحقق مصالحها في مراكمة الثروة. من هنا يمكن فهم موقفها من نظرية الخلافة ومن شورى

الأقلية، ومن اختلاف درجات الناس، أي من كل التصورات التي سادت (وإن كانت تبلورت بالتدريج بحكم تطور التجربة)، في الدولة العربية. لذا يمكن القول إن الدين بهذا المعنى العمومي كان انعكاساً فكرياً للتطور الاقتصادي الاجتماعي منذ نهاية مرحلة «الجاهلية»[21]، وأصبح أساس ثقافة عامة في إطار الدولة العربية(*). وإذا كانت التناقضات الطبقية في إطارها، قد أوجدت اتجاهات فكرية مختلفة، وبعضها مثّل النقيض المنطقي لها، فقد غدى الدين يشكّل «وعي» الناس (مختلف الطبقات) منذ القرن الحادي عشر إلى مرحلة قريبة، وبالتالي غدت المسألة القومية تفهم من المنظار الديني، ولهذا ألغيت، أو تحوّلت إلى مسألة من له الأحقية في قيادة الدولة العثمانية (أو الامبراطورية الإسلامية)، العرب أم الترك؟

إذن هناك بنية «أثنية»، مجموعة بشرية ذات سمات محددة، وهي الأمة، التي اكتسبت هذه السمات في مسيرة التطور التاريخي قبل الإسلام بأربعين قرناً[22]، وبالتالي أنتجت ثقافات هامة خلال هذه القرون، وأنتجت الأسطورة، والديانات اليهودية والمسيحية[23]، وبلورت اللغة عبر عملية التطور من اللغات الأقدم، إلى الكنعانية والبابلية والفرعونية... إلى الآرامية فالعربية. والأهم تأسست اللحمة بين هذه المجموعة البشرية، فقد غدت ظاهرة مستقرة وواقعية. ثم هناك «وعي» ديني، (أيديولوجيا دينية، وثقافة عامة كانت هذه الأيديولوجيا أساسها) انتشر في مرحلة محددة. فما الذي يجمع بين الصيغتين؟ ما الذي يجمع بين الظاهرة المادية، والظاهرة الروحية؟ بين الواقع والأيديولوجيا؟ لا شك أن الثقافة جزء مكوّن، من

(*) هل هذه ظاهرة استثنائية، لأنها تقوم على الدين؟ لقد أبانت التجارب الأوروبية الحديثة عن نفس المسألة، حيث أصبح الفكر الليبرالي الذي عبّر عن الرؤية الأيديولوجية، للبرجوازية الصاعدة، أساس ثقافة المجتمع البرجوازي، حتى الاتجاهات المعارضة له جذرياً، عبّرت عن حالة اكتساب المفاهيم الليبرالية ومن ثمّ تجاوزها. فالماركسية هي تتويج لتيارات الفكر البرجوازي، لكنها مثّلت النقلة النوعية في هذا الفكر، لتؤسس فكراً نقيضاً لها. وهذا ما يمكن قوله (مع ملاحظة أننا لا نبحث في الأفكار والمفاهيم بل بالظاهرة نفسها) عن فكر القرامطة، أو عن فلسفة أبو العلاء المعرّي وأبو بكر الرازي.

مكوّنات الأمة، فالخصائص النفسية لأمة محددة تظهر على شكل خصائص ثقافية- لغوية. من هذا المنطلق هل يمكن إدراج «الإسلام -الحضارة» في سياق المكوّن الثقافي؟

حتى لو فعلنا ذلك، فلسوف نكون مضطرين إلى الإنتباه للعديد من المسائل الهامة، فأولاً: إن الأخذ بذلك يجعل «الإسلام- الحضارة» يعود ماضٍ إنتهى، فالمكوّنات الثقافية جزء من بنية سابقة أسهمت في تكوّن الأمة، وهو المكوّن المتغيّر المتلوّن في الأمة دائماً، ما دامت الثقافة هي نتاج ظروف واقعية، وليست معطى ثابتاً مغلقاً، ومطلق الوجود، مما يجعل تغيّر الظروف الواقعية يفرض تغيّراً ثقافياً مستمراً. و «الإسلام -الحضارة» كان نتاج ظروف سابقة إنتهت، وبالتالي يغدو تراثاً، إنه تراث الأمة. وثانياً: لأن السمات الأكثر تجريدية في المكوّن الثقافي هي التي تستمر، فما الذي يبقى من الإسلام حينما «يجرّد»؟ إن عملية التجريد الذهنية للدين تبقى مسألة واحدة، هي جوهر كل دين هي تلك العلاقة «الخاصة» بين الإنسان وربه، وهذه حادثة في كل الأمم التي انتشرت بها ديانة معينة. وبالتالي لا تعود هي المميز بين أمّة وأخرى. أما الثقافة فكلما جرى تجريدها كلما سقطت الأيديولوجيا منها (أي سقطت المفاهيم والأفكار التي تتعلق بالإنسان والمجتمع والنظام السياسي)، واستمرت اللغة، نمط الشعر، العادات والتقاليد (وهنا نضيف نسبياً). ولعل هذه النتيجة التي يحدثها التجريد هي التي تسمح للمسيحي ولليهودي (وهما من ديانات أخرى) أن يشعرا بالانتماء للأمة العربية(*). لأن التجريد هنا يسقط البنى الفكرية (التي تتخذ مظهراً دينياً) المتعارضة، أو المتخالفة أو المتمايزة (المسيحية، اليهودية، الإسلام). وثالثاً: في هذه الحالة لن يكون «الإسلام- الحضارة» المكوّن الثقافي الوحيد، لأنه جاء استمراراً لثقافة

(*) سوف نشير هنا أن ذلك لا يعبّر عن موقف علماني، فالمسيحيون العرب في ظل الدولة العربية كانوا يشعرون بالانتماء للأمة العربية، برغم الطابع الإسلامي الغالب للثقافة العربية.

سابقة له، ولعله كان تتويجاً لها، مما يجعل المكوّن الثقافي أكثر شمولاً. وهنا أيضاً تنشأ إشكالية تحتاج إلى إجابة، وهي متى تكوّنت الأمة العربية، قبل الدعوة الإسلامية، أم خلالها، أم بعدها؟ لأن الإجابة على ذلك تحدد متى اتخذت الثقافة العربية قسماتها، وبالتالي يتحدد التأثير الثقافي الذي أحدثته الثقافة العربية بعد الإسلام. طبعاً نحن هنا في حاجة إلى إعادة نظر جذرية لتاريخ تكوّن الأمة العربية، تنطلق من رفض المنطق الذي أسبغ على كل الماضي العربي قبل الإسلام تعبير «الجاهلية» ومن ثَمّ رَبْط «الروافد» التي أدت إلى تكوّن الأمة العربية[24]، نعني كل الحضارات السامية (العربية)، التي كانت الأساس الذي نشأت عليه الأمة.

إذا انطلقنا من ذلك نصل إلى أن الأمة العربية تكونت في مسيرة قرون طويلة قبل الإسلام، وجاءت الدعوة الإسلامية كتعبير عن هذه المسيرة، وكتتويج لها، ليس على الصعيد الثقافي فقط، بل على الصعيد السياسي، حيث حملت الدعوة الإسلامية في ثناياها دعوة توحيد قومي. ولهذا السبب بالضبط يبدو تأثير «الجاهلية» أكثر وضوحاً على صعيد القسمات القومية، وربما لأنه الأوضح في تحديد تلك القسمات(★). وربما هذا يفسر الإشكالية التي بحث فيها د.محمد عابد الجابري، حول عصر التدوين، ولماذا انطلق من «العودة إلى الجاهلية»[25]، حيث يمكن القول إن هذه «العودة» كانت تهدف تدوين القسمات القومية المميزة التي كانت تبلورت قبل الإسلام.

وفي كل الأحوال، حتى لو أدرجنا «الإسلام- الحضارة» في المكوّن الثقافي للأمة، يكون الحديث عن «الارتباط» و«الامتزاج» بين الأمة العربية والإسلام، حديث عن علاقة فرعية لثقافة في مسار تكوّن الأمة وتبلورها، ليس أكثر، وبالتالي تبقى الأمة هي الظاهرة الأشمل. ويحدث الخلط حين ينظر إلى تاريخ الأمة، من خلال الوعي الديني (الرؤية الدينية).

(★) وربما لذلك كان الشعر الجاهلي أكثر إلتصاقاً بوعي العربي، ألم يكن معجزة «الجاهلية»؟

وتقود هذه النظرة إلى أحد خيارين: إما إلغاء السمات الخاصة بالأمة، وابتسارها في الدين (السمات الدينية)، مما يعيد إنتاج الوعي الديني ذاته، وينصبّ البحث في تاريخ إسلامي بدأ مع الدعوة واستمر في حضارتها، وهو مطالب أن يجدد ذاته من خلال «النهضة الإسلامية» و«الجامعة الإسلامية» و«الأمة الإسلامية» و«الثقافة الإسلامية» و... إلخ. أو توحيد السمات القومية بالسمات الدينية (الوعي القومي بالوعي الديني)، واعتبارهما شيء واحد[26]، وهذا يؤدي إلى البحث في تاريخ العرب، بدءاً من الدعوة الإسلامية أيضاً، وبالتالي يطمح لأن يعيد مجد الحضارة الإسلامية السالفة، ووفق نفس المنظومة الفكرية ونفس الأطر، من هنا نرى أنه يقيس الأطر الراهنة بتلك الأطر السالفة. من هنا تختلط رؤية التاريخ الماضي، يختلط تاريخ تطور الأمة (الاقتصادي، الاجتماعي، اللغوي، الثقافي، والبشري) بتاريخ تطور الفكر في مرحلة معينة، ويصبح هذا الأخير هو الأمة، بمعنى يتحوّل الفرع -إذا كنا اعتبرناه فرعاً- إلى أصل ويسقط الأصل. ويكون الفرق بين الخيارين هو الفرق بين لحظة في الحضارة الإسلامية وأخرى، بمعنى هل يكون الإطار المرجعي الإسلام الأول، أو أوج الحضارة الإسلامية (العصر العباسي) أو أوج اللحظة الدينية (الغزالي، ابن تيمية، التصوف)، فيكون هدف الوعي هنا هو إعادة إنتاج شكل من أشكال الماضي.

من هنا لا بُدّ لنا حينما نحاول دراسة تاريخ الأمة العربية، أن نتجاوز هذا «الوعي» المختلط، وإلا لن نفعل سوى إعادة ترتيب التاريخ كما كتبه أهله في العصر الإسلامي، وهذه مسألة ليست ذات فائدة بأي شكل من الأشكال، إنها مسألة عبثية من الوجهة المنهجية، وتعبّر عن موقف سلفي من الوجهة الأيديولوجية. إن «الوعي» المختلط أيضاً يؤرخ للدين، ولا يؤرخ للبشر، والتاريخ للبشر (بما هم مجموعة إنسانية، تتفاعل فيما بينها، ومع الطبيعة، وتنتج فكراً وثقافة) هو أساس كل تأريخ يبتغي العلمية. من هذا المنطلق فإن دراسة التاريخ العربي تقتضي البدء منذ وجدت «الأثنية»

العربية، وهذا يعني البدء منذ ما قبل الإسلام بمئات القرون، وهذا يفرض البحث في علاقة الهجرات الأولى من الجزيرة العربية، بالهجرات الأخيرة (وخصوصاً الهجرة التي حدثت مع الدعوة الإسلامية)(*)، ومن ثَمّ البحث في علاقة هؤلاء المهاجرين الذين أسموا من قبل المستشرقين بالساميين، بالهجرة الأخيرة التي سميت هجرة العرب، أي البحث في علاقة «الساميين» بالعرب، لأن القبائل هي ذاتها من هاجر بعض منه في قرون ماضية، ومن بقي منه في الجزيرة العربية، ومن ثَمّ هاجر في هجرات جديدة، وإن كانت كل هجرة استطاعت تأسيس حضارة معينة وفي إطار «لغة» محددة. إن البحث التاريخي يجب أن ينصبّ على حركة هؤلاء البشر، وكيف أدت هذه الحركة إلى حدوث تمايزات فيما بينهم، ومن ثَمّ كيف أدت إلى تأسيس لحمة صلبة، سمحت بالحديث عن وجود أمّة عربية.

كما أنه يفترض اعتبار الأيديولوجيا الإسلامية، شكل ثقافة جاءت في مرحلة محددة، بعد تشكل الأمة العربية. لكنه يفترض أيضاً اعتبار الديانات السابقة للإسلام (اليهودية والمسيحية) شكل ثقافة في مرحلة محددة أيضاً، وتعبير عن واقع معين(**)، ونحن لن نفهم الإسلام جيداً إذا لم ندرس التطور الديني الذي أفرزته تلك المجموعة البشرية.

إن العرب مجموعة بشرية تكوّنت خلال عشرات القرون قبل الإسلام، واستمرت بعد ذلك، ولقد أدى هذا التطور إلى تبلور القسمات المميزة للأمة، التي أنتجت الشعور القومي، شعور الانتماء إلى أمة، كما أنتجت فكراً وثقافة، تبلورت في شكل الأسطورة في المرحلة الأولى، ثم شكل

(*) يقول إنجلز «فيما يخص الغزو العربي الكبير الذي تحدثنا عنه سابقاً: إن البدو كانوا يقومون بغزوات دورية ... وأن الامبراطورية الآشورية والامبراطورية البابلية على السواء أسستا مِن قبل قبائل بدوية في نفس المكان الذي قامت فيه خلافة بغداد في وقت لاحق» أنظر: «مراسلات ماركس- إنجلز»، دار دمشق- دمشق، ط1، 1981، ص83.

(**) ويقول أيضاً عن التوراة إنها «ليس أكثر من سجل للتقليد الديني والقبلي العربي القديم»، المصدر السابق، ص84.

الدين منذ تبلور الديانة الفرعونية، ثم اليهودية فالمسيحية فالإسلام. ولقد تحقق كل ذلك في سياق التطور الاقتصادي الاجتماعي. وبالتالي يمكنني القول إن هذا التطور أنتج وعيين، وعي الإنتماء لأمة، ووعي الارتباط بالله، الوعي القومي والوعي الديني. ولنلاحظ أننا نقول إن هذا التطور الذي حدث مع الدعوة الإسلامية، قد أنتج وعيين، ولقد كانت الأيديولوجيا التي تبلورت، والتي كانت نتاج مصلحة الطبقة القائدة لعملية التغيير، تعبّر عن «اندماج» هذين الوعيين في وعي «كلّي» «كوني»، يغلّب العالمي «الكوني» (أي الدين)، لكن من أجل خدمة الطبقة الحاكمة «القومية» (أي التي تنتمي لأمة محددة -العرب-). إذن يمكن الخروج بنتيجة صغيرة، وهي أن التطور التاريخي أنتج الظاهرة القومية، بما تعنيه من وجود مجموعة بشرية ذات سمات خاصة، كما أنتج فكراً وثقافة، كان الإسلام أحد تجلياتها. وهنا نحن أمام مسألتين مختلفتين وإن كان هناك رابط ما يجمع بينهما، مسألة مادية، وهي تكوّن العرب كأمة، وظاهرة ثقافية هي الدين الإسلامي، وبالتالي لا يمكننا القول باندماج العروبة بالإسلام، وفقط يمكن القول إن العرب أنتجوا الثقافة الإسلامية، ولقد كانت هذه الثقافة (ويمكن الحديث هنا أيضاً عن الأيديولوجيا) تمزج الشعور القومي بالشعور الديني في كلّ واحد، يبرز شكله «الكوني»، لكنه يعبّر أول ما يعبّر عن مصلحة الطبقة الحاكمة الجديدة، التي كانت عربية الطابع، إلى ما قبل نهاية الدولة العباسية بقليل. لذلك كان الوعي الديني يغلّف الوعي القومي لدى هذه الطبقة. وإذا كانت مرحلة تقدم وتطور الدولة العربية قد شهدت تبلور أيديولوجيات أخرى، وبالتالي وعي آخر، أعطت للعلاقة بين الوعي الديني والوعي القومي صيغاً أخرى (ألغت الوعي القومي لمصلحة وعي ديني مطلق، أو لمصلحة وعي قومي آخر -فارسي-)، أو حاولت تأسيس مفاهيم وأفكار خارج إطار المنظومة الدينية (لكنها لم تلغ الوعي القومي العربي -القرامطة-)[27]، فإن الإنهيار الذي حدث، والذي تدمرت بموجبه البنى الطبقية الحديثة (في ذلك العصر)، أدى إلى هزيمة كل الأفكار

التنويرية، وسيادة أيديولوجيا الطبقة الحاكمة، في صيغة أكثر رثاثة، لتصبح هي «وعي» الناس عموماً. هنا أصبح اختلاط العروبة بالإسلام عامّاً، بل غدا هو «الوعي» الوحيد في هذا المجال.

لذلك يمكننا القول إن تيار «الامتزاج» بين العروبة والإسلام يعبّر عن محاولة لتجديد أيديولوجيا الطبقة التي قادت الدولة العربية، وبالتالي ليس غريباً أن يعتبر د. محمد عمارة أنه يتبنى مفاهيم تيار الجامعة الإسلامية (أي الأفغاني ومحمد عبده)، فما حاول فعله هذا التيار هو إعادة إنتاج الأيديولوجيا القديمة[28].

ولن نتردد في القول إن رؤية هذا التيار عجزت عن التأريخ للأمة العربية، لهذا نراها منذ قرن تعيد صياغة التاريخ، لنرى تغيراً في الشكل وثباتاً في الجوهر. لكن هذه الرؤية لا زالت تتقمص اتجاهات واسعة في الفكر القومي، مما جعل هذا الفكر يعجز عن الإجابة على عدد من الأسئلة الهامة، فيما يتعلق بالتاريخ العربي، كمثل هل «احتل» العرب المنطقة المسماة الآن بالوطن العربي، وبالتالي «أبادوا» الأقوام التي قطنتها؟ وهل التاريخ العربي هو التاريخ الإسلامي فقط؟ وإذا كان كذلك فكيف وجد العرب؟ إن هذه النظرة تقرّ بجاهلية العرب قبل الإسلام، بمعنى أنهم قبائل بدوية تائهة في صحراء الجزيرة العربية فقط. ثم وعلى ضوء ذلك كيف تأسست الحضارة العربية؟ ومن ثَمّ فإن الإقرار بجاهلية العرب قبل الإسلام يسمح بالاستنتاج أن العرب «سرقوا» حضارة الأقوام الأخرى، فهم البدو «الغلاظ القلوب» الذين لم يصلوا وقتها عتبة التاريخ الحضاري. وما علاقة «الأقوام» المسماة ساميّة فيما بينها؟ إن الانطلاق من «عرب الجاهلية» يفرض الحاجة إلى الاستعانة بالتفسير الديني لتكوّن الأمة العربية، التي تقول بالمعجزة. وهنا نبتعد كثيراً عن التفسير العلمي، ونقيم تاريخاً في الهواء، وهذه طبيعة تاريخنا المكتوب.

المنطق «القومي»

الإشكالية الأخرى تتعلق بالكيفية التي ترى بها الرؤية السلفية، دور العرب التاريخي، وبالأساس علاقاتهم بالأقوام والشعوب الأخرى، خصوصاً حينما تأسست الامبراطورية العربية، بفعل الزخم الذي إنطلق مع الدعوة الإسلامية، وفي عصر كانت الامبراطوريات هي شكل التطور الوحيد (وهذه قضية بحاجة لمزيد من الدراسة، من أجل فهم الحاجة الموضوعية للبنية الاقتصادية الاجتماعية، إلى دولة امبراطورية)، ولأن التوحيد العربي (التوحيد القومي) كان يفترض الصيغة الامبراطورية للدولة، فلقد «فتح» العرب بلاد واسعة، من الصين إلى إسبانيا، كانت تعتبر الطبقة الحاكمة آنئذ أن رسالتها «التحضيرية» تبرر السيطرة على تلك البلاد وحكمها.

لكن ما يهمنا ونحن نبحث في التاريخ أن نحدد طبيعة تلك العلاقة التي قامت بين العرب كـ«فاتحين»، والأقوام والشعوب الأخرى. هنا نلاحظ أن الاتجاه الذي يخلط القومية بالإسلام، يبرز كاتجاه «قومي»، ونقصد كاتجاه متعصب. إن ربط العروبة بالإسلام هَدِف إلى تغذية أطماع الطبقة الحاكمة «القومية» بالسيطرة على الأقوام والشعوب الأخرى، من منطلق، أو وفق تبرير، أن الدين هو الرسالة السماوية التي تكلّف بها العرب، إنهم حملة رسالة سماوية، وبالتالي فلا شك أن سيطرتهم على الأقوام الأخرى، تظهر بمظهر «الرغبة الإلهية». يقول د. محمد عمارة «بل إننا لواجدون في (عالمية الإسلام)، كدين، ما يزيد من (خصوصية العرب واختصاصهم) في هذا المجال... فإذا كانت الديانات السابقة على الإسلام قد تميزت -وفق التصور الإسلامي- بالمحلية والاقليمية، في إطار أمة أو شعب أو قرية أو قبيلة... على حين تميز الإسلام وامتاز بالعالمية فإن موقع العرب (كطليعة) للدين الإسلامي، يتعدى نطاق وطنهم وموطنهم إلى حيث يصبحون (طليعة) لهذا الدين على نطاقه العالمي.

وفي ذلك، لا شك، (خصوصية للعرب) تميزهم وتمتاز بهم على الأمم

الأخرى حتى في إطار الدين ... »[29]، ثم يضيف « ولا غريباً أن نجد (للعرب والعروبة) المكان المميز في هذه الحضارة... »[30]، حيث بوّأت الرسالة الخالدة «الجماعة العربية» مركز القيادة لشعوب الشرق منذ نزل الوحي[31]. و د. عمارة يعمل على توضيح الموقع المتميز الذي يعطيه الدين للعرب، كحق لا جدال فيه، ويصل إلى المفصل الذي يوضح الجوهر الذي يفضي به هذا الموقف، حيث يتحدث عن الإنهيارات التي أصابت الدولة العربية، ويقول «وفي هذا المناخ، الذي جمدت فيه الحضارة وتراجعت وكفّت عن العطاء، كانت (الدولة ـ السلطة) أعجمية، أو قريبة من العجمية، غريبة عن روح الحضارة العربية الإسلامية»[32]، وهذه النقطة الأخيرة، جعلت د. وجيه كوثراني يقول «إن عنصرية هذا الطرح برأيي، تؤدي عند الدكتور عمارة، إلى انتقاء سبب غير علمي للتراجع والإنحطاط يرجعنا إلى سبب غيبي عنصري»[33]، وأنا أعتقد أن هذه النتيجة صحيحة، رغم أن د. كوثراني كان يهدف من وراء طرحها شيء آخر، هو تغليب الإسلام على العروبة، من أجل تبرير قبول الدولة العثمانية. إن د. عمارة بهذه الصيغة ـ التي هي سائدة لدى أقسام واسعة في الحركة القومية العربية، باتجاهيها السلفي والعلماني ـ يقول إن العرب أسسوا حضارة عالمية، هيأهم لها الوحي، لكن عمل الأعاجم على تدميرها. وهذه الصيغة تظهر مدى التميز الذي يصبغه هذا الاتجاه على العرب.

طبعاً نحن نشير إلى طبيعة الرؤية التي تعتبر أن العرب حاملي رسالة «لوجه الله»، وبأمر منه، وبالتالي تربط كل تقدم بهم، بينما تعزو كل تراجع وانهيار إلى غيرهم. لقد كان العرب ناشري حضارة، لكن ليس «لوجه الله»، وإن دراسة التاريخ العربي تظهر مدى الدور الذي لعبه العرب في تأسيس حضارة إعتُبِرت حلقةً هامة في مسيرة التطور الحضاري العالمي، كما تظهر تلك العلاقة التي قامت بين العرب والأقوام الأخرى. وهنا لا بُدَّ أن نشير إلى أن الدعوة الإسلامية قادت إلى إحداث تطوّر هام في ثلاث مستويات:

الأول: التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي تحقق في المنطقة الممتدة من الصين إلى الأندلس. حيث لم يجر تجاوز البنية القبلية التي كانت سائدة وسط الجزيرة العربية فقط، بل كان هذا التجاوز هو الحادث الثانوي في العملية كلها، لأن تجاوز البنية التي كانت تتسم بسيادة نظام الرق في إطار الامبراطوريتين اللتين كانتا مسيطرتان عالمياً، نقصد البيزنطية والساسانية، هو الحادث الأهم. حيث تشكلت بنية اقتصادية اجتماعية جديدة، كان النمط الزراعي المتطور، المرتبط بازدهار تجاري، وبسيادة العلاقات النقدية، هو جوهرها. وبالتالي سادت العلاقات الإقطاعية المتطورة (المركزية)، التي شكلت انتقالاً تقدمياً في علاقات الإنتاج. لقد إنتهى عصر الرق، وجاء عصر الإقطاع، لكن الإقطاع المتطور والموحَّد.

الثاني: وعلى أساس ذلك تأسست دولة مركزية، ونظام سياسي مركزي، عَبّر عن تلك البنية الجديدة، وفتح لها آفاق التطور، وهنا نلمس الرقي الذي تحقق في النظام الإداري، والعلاقات الاقتصادية، وفي علاقات الفرد بالدولة.

الثالث: ذلك التطور الفكري الفلسفي والعلمي عموماً، الذي تحقق.

لكن لا بُدَّ أن نشير أيضاً إلى أن الأقوام والشعوب المختلفة أسهمت في هذه العملية، فتفاعلت مع الحضارة، ولعبت أدواراً مختلفة في رفدها.

والآن، إذا نظرنا من زاوية الدين الإسلامي، نرى أن انتشاره، واعتناق معظم أقوام الامبراطورية له، عَبّر عن انتصاره لأن العرب قد نشروه في الأقوام والشعوب الأخرى، وبالتالي كان لهم «مكان (الطليعة والقيادة)، بحكم عروبة النبي، وعروبة القرآن، وبدء الدعوة إليه في المحيط العربي، ونهوض العرب بدور (الكتيبة الأولى المتقدمة) في جيش دعوته... وتلك ولا شك (خصوصية عربية) خصتهم بها الإسلام، واصطفاهم لها شارع هذا الدين»[34]، إنها مهمة «إلهية»، وبالتالي فإن القيام بها طاعة «إلهية». أما إذا نظرنا من زاوية «حضارية»، نقول إن ذلك الدور الذي قام به العرب،

حقق تقدماً في الأقوام والشعوب الأخرى، إلى هذا الحدِّ أو ذاك، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الأرض العربية، هي التي كانت -في الغالب- مركز تلك الحضارة، التي اعتبرت حلقة في التطور العالمي، أسهمت في، بل كانت أساس التطور الحديث.

لكن هل يبرر كل ذلك «حكم» العرب لتلك الأقوام والشعوب؟ وخصوصاً أن طبيعة نظام الحكم لم تكن «ديمقراطية» داخلياً (أي مع العرب) فكيف مع الأقوام والشعوب الأخرى؟ ثم هل القضية هي قضية النظرة الدينية أو «الحضارية»؟ لا شك أن الرؤيتين السابقتين، تقوم إحداهما على أساس ديني، والأخرى على أساس «ثقافي»، بينما أصبح واضحاً أن كل البنى الفوقية (الثقافية، الأيديولوجية، السياسية)، هي نتاج بنية تحتية هي أساس البنى كلها[35]. ولذلك حين ننظر من زاوية البنية الاقتصادية الاجتماعية، لا يسعنا إلا أن نستنتج أن توسع العرب، واحتلالهم الأقوام والشعوب الأخرى، عَبّر عن حركة تهدف إلى حاجة الطبقة الحاكمة إلى النهب وجني الأرباح، من خلال استغلال تلك الأقوام والشعوب. لهذا وجدنا أن الثروة، بما تعني من ملكيات الأرض والنقود، والتجارة، تتراكم بيد الطبقة الحاكمة عربية الأصل (ولا بُدَّ من القول إن فئات قليلة من الأقوام والشعوب الأخرى شاركتها النهب، ثم سيطر بعضها في أواخر الدولة العباسية)، التي أحكمت سيطرتها على تلك الأقوام والشعوب، كما أحكمت سيطرتها على العرب (الفلاحين وفقراء المدن تحديداً). وبالتالي فقد مارست الطبقة المستغِلة- الحاكمة الاضطهاد الطبقي- القومي ضد الأقوام والشعوب الأخرى، كما مارست الاضطهاد الطبقي ضد العرب.

إذن يمكن القول إن الدور «التحضيري» للعرب إرتبط بدور آخر، دور استغلالي اضطهادي، لا يجوز لنا أن نتجاوزه. وهذه هي طبيعة الامبراطوريات في تلك العصور، فلقد مارست الامبراطورية الرومانية- البيزنطية نفس الدور ضد الأقوام المختلفة (ومنها العرب الذين خضعوا لسيطرتها)، وكذلك فعلت الامبراطورية الساسانية. وإذا كانت طبقة

مستغلة ناهبة هي التي تحكم الامبراطورية، فإنها تمارس الاضطهاد القومي ضد الأقوام الأخرى، وتحاول أن تجد كل الميررات الأيديولوجية التي تطمس الاضطهاد الطبقي- القومي المزدوج. ولقد استغلت الامبراطورية الرومانية الدين المسيحي لهذا الغرض، واستغل بنو أمية، ثم بنو العباس الدين الإسلامي لتحقيق نفس الغرض (ثم استغله الأتراك لتحقيق الغرض ذاته). لكن هذا الاستغلال لم يعطِ الأحقية للرومان، وهو لا يعطي الأحقية للعرب. إن هذه الإشكالية هي التي طرحت قضية طبيعة الحاكم في الدولة العربية، حيث إتجهت بعض الفرق المعارضة إلى رفض «عربية» الحاكم[36]، انسجاماً مع الفكرة المطلقة للدين، التي أسست -على ضوء مبادىء الدين الإسلامي- «أمة الإسلام»، التي من المفترض، من منطلق النظرة المثالية، أن تذوّب الأقوام المختلفة فيها، وبالتالي لا يعود أصل الحاكم الأثني مهماً، فيصبح من الممكن أن يحكم حاكم من غير العرب، وهو ما تحقق في ظل سيطرة الأتراك، ومن ثَمَ قبول الفقهاء بسلطتهم[37]. بينما أوجدت فرق أخرى نظرية «الإمام المستور»، لتكون غطاءاً لحكم طبقة من غير العرب (الفرس)، وحين تمكنت وأصبحت القوة الأساسية في الدولة أبقت الخليفة العباسي حاكماً إسمياً.

من هنا لا يجوز لنا أن نقفز عن طبيعة الاضطهاد المزدوج الذي عانته الأقوام والشعوب الأخرى، وإلا فسّرنا أحداث التاريخ خارج السياق الذي حدثت فيه. لذلك يبدو تعبير «الشعوبية»[38]، الذي أطلق على حركات الأقوام والشعوب الأخرى، تعبير ذو طبيعة تعصبية، لأنه ينطلق من فكرة مطلقة، هي أحقية العرب في القيادة (والسيطرة). وبالتالي تُرفض انتفاضات، وحركات تلك الشعوب والأقوام، ويعزى إليها المآل السلبي للدولة العربية، لأنها كانت تزعزع ذلك الدور القيادي. ولأن هذه هي الإشكالية التي تتحكم في الرؤية، لم يجر التمييز بين حركات رجعية وأخرى تقدمية حدثت لدى تلك الأقوام والشعوب. فجرى دمج انتفاضة بابك الخرّمي بمطامح الارستقراطية الفارسية، ونزوعها إلى السيطرة على الدولة،

وهكذا... واعتبرت كلها حركات «شعوبية» هدّامة، مدمّرة حاقدة. ولأن الاتجاه «القومي» الذي نناقشه، ينطلق من ذلك، فقد كان طبيعياً أن يلقي تبعة الإنهيار إلى سيطرة الأقوام الأخرى (وهي على كل حال سيطرة طبقة من تلك الأقوام)، لأنه لم يجد سبباً لحدوث هذا الإنهيار سوى «مؤامرات الخارج»، لأنه يسقط من ذهنه امكانيات التفكير في أسباب أخرى بنيوية داخلية، لأنه أضفى طابعاً إلهياً عليها، حوّلها إلى «مقدس»، والمقدس-الإلهي، صحيح دائماً. هنا يمكننا أن نلاحظ الاندماج بين الإشكاليتين اللتين نبحث فيهما، فلقد جرى أولاً طمس التاريخ العربي، في إطار صيغة اندماج العروبة بالإسلام، ومن ثم إسباغ الطابع الديني على التاريخ العربي والآن يجري تمجيد «التاريخ العربي» المطموس، وهو تمجيد خصّ الطبقة الحاكمة تحديداً، وانطلق من الدفاع عنها، ضد «طبقات» طامحة في الحكم (وتمثل نفس الطبيعة الطبقية)، وأخرى تدافع عن وجودها، ضد كل استغلال واضطهاد (الشعب).

لكن لماذا سيطر «الأعاجم»؟ هل بفعل خارق؟

أعتقد أنه لم يكن ممكناً أن يسيطر «الأعاجم» لولا تدهور البنية الاقتصادية الاجتماعية السائدة، وبضمنها تدهور وضع الطبقة المستغِلة-الحاكمة ذات الأصل العربي، وبدء تفكك الامبراطورية نتيجة النضالات الطبقية والقومية في إطارها. إن عجز الطبقات الجديدة -التي تمثل نمطاً اقتصادياً اجتماعياً جديداً، التي كانت تتوالد في رحم النمط السائد- عن الانتصار[39]، في وضع غدت الطبقة الحاكمة عاجزة عن تجديد ذاتها، عن الاستمرار، جعل القبائل ذات البأس تلعب دوراً مهماً في الحكم. وكانت هذه القبائل هي القبائل التركية، والديلمية، ولو كانت هناك قبائل عربية ذات بأس لربما لعبت نفس الدور، لكن القبائل العربية كانت قد تحضرت بمجملها، ولم تعد قوّة قتالية. هذا السبب بالضبط هو الذي دفع ابن خلدون إلى أن يؤسس نظريته المعروفة، حول الصراع بين الحضر والبداوة، وتحضّر البداوة[40]، التي هي صيغة وصفية لوضع كان سائداً إلى عصره،

ولم تكن تفسّر هذا الوضع. إن عجز البنية الداخلية هو الذي فتح آفاق سيطرة قوى أخرى، وليس «الفعل الخارق» الذي لا يوجد في التاريخ مطلقاً.

إن سيادة الرؤية «القومية» لن تسمح لنا بتفسير الإنهيار الضخم الذي حدث منذ القرن الحادي عشر. وأكثر من ذلك لن تجعلنا نفهم سبب العجز الذي تحكم في بنية المجتمع العربي، لما يقرب من عشرة قرون. وهذه هي الإشكالية النظرية التي لا تسمح بالبحث الجدي عن مكمن العجز، وسبب التخلف، وكما قلنا سابقاً لسوف تقدم لنا كلاماً مكروراً، ليفسّر العجز بالعجز، والهزيمة بالهزيمة، ويلوك مدائح التمجيد بمناسبة وبدون مناسبة، ولمن هو أهل لها، ومن هو لا يستحقها.

بعد ذلك، هل نستطيع رؤية تاريخنا وفق ما كان؟

أعتقد أننا بحاجة إلى ذلك. لهذا لا بُدّ من تجاوز المفاهيم السلفية، لكي نقطع مع تلك التصورات التي كانت نتاج ذلك التاريخ، والتي إنحكمت لرؤية أيديولوجية معينة. وهذا يقتضي أن ننطلق من رؤية علمية، تدرس التاريخ الواقعي، لا الأوهام الأيديولوجية، تدرس تاريخ العرب، من التاريخ الذي أنتج العرب، منذ بدء وجود المجموعات البشرية الأثنية في المنطقة (الجزيرة العربية، بلاد الرافدين، مصر، وشمال أفريقيا)، وبالتالي أن ندرس تطور الأثنية العربية، بما تعنيه من أنها مجموعة بشر، تقيم فيما بينها علاقات اقتصادية اجتماعية، وتتحدث بلغة معينة، وتنتج فكراً وثقافة. وتدرس الإسلام في إطار الظرف الذي جاء فيه، وتراه بما هو تصور أيديولوجي أساساً، تحقق بناء على تطور الأديان ذاتها، وتطور البنى الاقتصادية الاجتماعية المنتجة لها.

○ المصادر :

(1) لا شك أن الفكر العربي إنشغل بدراسة التاريخ العربي، منذ سنوات، ولقد عقدت ندوات عدة من أجل هذا الغرض. أنظر مثلاً: مجموعة كتّاب، «كيف نكتب تاريخنا القومي»، دمشق 1966.

(2) مجموعة كتّاب، «القومية العربية والإسلام»، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط2، أيلول/ سبتمبر 1982، ص18.

(3) يستخدم د.محمد عمارة تعبير «الإسلام كحضارة» لتحقيق تمييز معين بين «الإسلام الدين» و«الإسلام الحضارة»، أي بين الدين كدين، والبناء الحضاري الذي تحقق في ظل الدولة العربية، أنظر: مجموعة كتّاب، «العروبة والإسلام، علاقة جدلية»، ندوة عناصر الفكرية الرابعة، دون تاريخ، ص27.

(4) د.محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، دار الطليعة- بيروت، ط1، أيار/ مايو 1984، الصفحات 162-219.

(5) ت.ج. دي بور، «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، مكتبة النهضة المصرية، دون تاريخ، ص419-420.

(6) المصدر السابق، ص420. وكذلك د.زينب محمود الخضيري، «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»، دار التنوير- بيروت، ط2 1985.

(7) د.محمد عابد الجابري، «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، دار التنوير- بيروت، ط4، 1985، ص17.

(8) لا بد من ملاحظة أننا نتحدث عن تطور الفكر في أمم أخرى، وليس في أمة أخرى، ونعني أننا نحاول أن ننفي ثنائية العرب- أوروبا، الرائجة في الفكر العربي. لأن أمم أوروبا التي تطورت صناعياً، تطورت فكرياً، لكن ليس بنفس القدر. فمثلاً ألمانيا التي تخلفت عن فرنسا وبريطانيا، ولم تحقق ثورتها الديمقراطية البرجوازية إلا عام 1871، وقفت موقف الريبة من الفكر الفرنسي التحرري، خصوصاً بعد غزو نابليون لها. وهذا يعني أن ألمانيا عانت ما عانينا وفي مواجهة الفكر الفرنسي بالذات. لكن الظروف سمحت بتطورها البرجوازي فارتقت فكرياً، أما نحن فعجزنا عن ذلك، لذلك عشنا ثنائية الأصالة- المعاصرة.

حول ريبة الألمان من فرنسا أنظر: هند خوري، «الأبعاد السياسية في الرومنتيكية الأوروبية»، مجلة الكرمل- قبرص، العدد: 19/20، سنة 1986، ص320.

(9) أنظر بهذا الخصوص، برهان غليون، «اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية»، دار التنوير- بيروت، ط1، 1985.

(10) د.محمد عابد الجابري، «الخطاب العربي المعاصر»، دار الطليعة- بيروت، والمركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط1، أيار/ مايو 1982، ص187.

(11) مجموعة كتّاب، «القومية العربية والإسلام» مصدر سبق ذكره، ص164.

(12) د.عصمت سيف الدولة، «عن العروبة والإسلام»، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (2)، ط1، آذار/ مارس 1986، ص39.

(13) وهذا هو عنوان ندوة ناصر الفكرية الرابعة، أنظر: مجموعة كتّاب، «العروبة والإسلام، علاقة جدلية»، مصدر سبق ذكره.

(14) نفس المصدر، ص26.

(15) مجموعة كتّاب، «القومية العربية والإسلام»، مصدر سبق ذكره، ص145.

(16) نفس المصدر، ص159-160.

(17) نفس المصدر، ص175.

(18) نفس المصدر، ص164.

(19) يمكن مراجعة رواية د. محمد عمارة حول القضية، نفس المصدر، ص165، حيث يقول إن الاستعمار الذي وقف ضد حركة محمد علي التوحيدية القومية حاول بعد عام 1842، أن يدعم الموقف القومي ضد الدولة العثمانية، فأسس أول جمعية تبشيرية عام 1847، التي كان أعضاؤها من المسيحيين، والتي أخذت تدعو للفكرة القومية العربية في إطار علماني، لكن الإستعمار ابتعد عن مناصرة الجمعيات تلك، بقدر ما كان الطابع العربي لنشاط هذه الجمعيات يتزايد حجماً وصدقاً. والتناقض واضح في الرواية، ويشير إلى تقصد الإتهام، لأن الاستعمار -وحسب ما يقول د. عمارة- دعم هذه الجمعيات لكي يشجع الفكرة العربية (و د. عمارة يقول ذلك لتأكيد أن الاتجاه العروبي كان أداة الاستعمار). ثم يقول بعد لحظات إن الاستعمار كف عن دعمها لأنها تدعو للفكرة العربية. لا شك أن العجز عن رد الفكرة العلمانية قاد إلى هذا المنطق..

(20) نفس المصدر، ص171-172.

(21) أنظر موقف د. طيب تيزيني من ذلك: د. طيب تيزيني «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، ج2، -الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى-»، دار دمشق- دمشق ط1، 1982، ص9-33.

(22) الفريق عفيف البزري، «نشوء الأمة العربية»، دار دمشق- دمشق، ط1، 1984، ص85.

(23) هذا ما يحاول د. طيب تيزيني معالجته، أنظر: د. طيب تيزيني، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي»، ج2، صدر عن دار دمشق- دمشق، ط1، 1982، وج3، م1، ط1، 1985-1986، وكذلك ج3، م2، ط1، 1985-1986.

(24) الفريق عفيف البزري، مصدر سبق ذكره، ص95-106.

(25) د. محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، مصدر سبق ذكره، ص56-72.

(26) يقول د. عصمت سيف الدولة، «وأنا لنأخذ من هذه العلاقة الخاصة ما يوفر لنا الحق في أن نقول إن الأمة العربية، دون الأمم جميعاً، هي -أمة الإسلام-. لا نعني بهذا التعبير أن الإسلام دين الأمة العربية خاصة بل نعني به أن الأمة العربية هي الأمة التي أوجدها الإسلام، ولم تكن موجودة من قبله، وأنها تتميز بهذا عن بقية الأمم ولو كانت أمماً مسلمة»، أنظر: «عن العروبة والإسلام»، مصدر سبق ذكره، ص52-53.

(27) أنظر: محي الدين اللاذقاني، «ثلاثية الحلم القرمطي، دراسة في أدب القرامطة»، دار الحوار- اللاذقية- سوريا، ط1، 1987، ص147-148.

(28) لقد عالجت هذه المسألة في مكان آخر لهذا لم أشأ التفصيل، أنظر: سلامة كيلة، «دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة»، مجلة الوحدة، العدد: 31 نيسان/ أبريل 1987.
أنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(29) مجموعة كتّاب، «العروبة والإسلام»، مصدر سبق ذكره، ص27. (والتشديد في النص منّي).

(30) نفس المصدر، ص28-29، (والتشديد في النص منّي).

(31) أنظر الهامش رقم 16.

(32) مجموعة كتّاب، «العروبة والإسلام»، مصدر سبق ذكره، ص35.

(33) نفس المصدر، ص43.

(34) نفس المصدر، ص27.

(35) ماركس. انجلس، «بيان الحزب الشيوعي»، دار التقدم- موسكو، دون تاريخ، ص9-20.

(36) أنظر بهذا الخصوص: د.محمد عمارة، «تيارات الفكر الإسلامي»، دار الوحدة- بيروت، ط5، 1985، ص17.

(37) منذ إنهيار الدولة العباسية، تبلورت صيغ جديدة، في نظرة الفقهاء للدولة والنظام السياسي، وغدا الحفاظ على «الأيديولوجيا» هدف أساسيّ، لهذا نشأ مبدأ «الضرورة» وانتشر الأخذ بمبدأ «الضرر الأقل»، الذي على ضوئه جرى إسقاط مبدأ أن يكون الحاكم من قريش، والقبول بخلافة آل عثمان، «بحكم الضرورة».

أنظر: محمد أركون، لوي غارديه، «الإسلام الأمس والغد»، دار التنوير- بيروت، ط1، 1983، ص34.

أنظر أيضاً: ألبرت حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٧٩»، دار النهار للنشر- بيروت، 1977، ط3، ص32-35.

(38) أنظر مثلاً، د.عبد العزيز الدوري، «الجذور التاريخية للشعوبية»، دار الطليعة- بيروت، ط1، شباط/ فبراير 1962، وط4، شباط/ فبراير 1986.

(39) لم أشأ التوسع في هذه المسألة، أنظر: سلامة كيلة، «إشكالية التجزئة في الوطن العربي»، مجلة الوحدة، العدد: 29/30، شباط، آذار 1987، ص98-107.

(40) بهذا الخصوص يمكن مراجعة، «مقدمة ابن خلدون»، دار العودة- بيروت، 1981، والكتاب يحوي فصول واسعة تناقش هذه القضايا.

الفصل الخامس:

تناول التراث العربي

[تعليقات على كتاب «نحن والتراث»][1]

لا شك أن مناقشة أفكار د. محمد عابد الجابري، ليست بالأمر السهل، لأن فيها ما يحتاج إلى تمحيص، وإلى عودة إلى «مكوناتها»، أي إلى جانبين جوهريين فيها، الأول: هو الجانب المتعلق بالمنهج الذي اتبعه د. الجابري، والذي يبدو واضحاً في كل ما كتب. هذا المنهج الذي يجعل «القارىء» يستسهل «هضم» المادة، دون تمحيص، لسبب واضح أنه يبدو منهجاً متماسكاً منطقياً. ولقد استخدمه د. الجابري بدرجة عالية من الاتقان، وهنا نجد أنفسنا معنيين بفهم جوهر هذا المنهج وأسسه، وإمكانيات تطبيقه على التاريخ «الفلسفي» العربي. والثاني: هو الجانب المتعلق بالمادة المعرفية ذاتها، هذا الكم الهائل من الآراء، والتصورات الفلسفية، التي تخص عشرات الفلاسفة. وهي مادة تحتاج إلى مراجعة، لكي يكون ممكناً فحص النتائج التي توصل إليها د. الجابري.

ولأنني لم أقرر الغوص في كل هذا البحر، وأيضاً لأنني أرى ضرورة إثارة المناقشة حول آراء د. الجابري، ومحاولة طرح وجهات نظر معينة للمناقشة، فضلت إتباع طريق، لا أقول إنه يؤسس وجهة نظر متماسكة مما طرحه د. الجابري، بل إنه يبدأ بطرح الملاحظات التفصيلية، انطلاقاً من قضايا تبدو تفصيلية ولعل هذه الملاحظات تشكل «مادة خام» لدراسة

ممنهجة تتناول كتابات د. الجابري، خصوصاً وأن هذه الملاحظات، تتناول قضايا طرحت في كتاب «نحن والتراث». (دار التنوير - بيروت، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط ع ، 1985). على أمل إنجاز ملاحظات تفصيلية، على كتب د. الجربري الأخرى وبعدها يمكن أن نقول إننا مهيئون لتقديم دراسة ممنهجة.

إذن، نحن نقدّم هنا تعليقات على عدد من القضايا التي أثارها د. الجابري، وهي تفصيلية، رغم أنها تمس عدداً من القضايا الجوهرية، وتتطرق إلى مفاصل أساسية في رؤية د. الجابري.

١ـ مشروع يحتاج إلى دراسة

من الواضح أن الاهتمام بالفكر العربي، والثقافة العربية، آخذ في الازدياد، وفي التوسع. كما أنه من الواضح أيضاً أن الاهتمام بنقد هذا الفكر، وهذه الثقافة، بدأ يأخذ حيّزاً معقولاً.

وإذا كان الاهتمام بتأريخ الفلسفة العربية، والفكر العربي، قد بدأ منذ زمن، فإن محاولة دراسة كل ذلك، وتناولها وفق رؤية حديثة، قد بدأت في وقت متأخر نسبياً. كما أن التناول النقدي لها قد بدأ في مرحلة متأخرة. وهنا نحن أمام الجهد الذي بدأه د. محمد عابد الجابري، هذا الجهد الذي أنتج أربعة من الكتب الهامة. وإذا كان الاهتمام بهذا الجهد كبيراً. كما هو واضح من خلال متابعة الصحف والمجلات التي تنشر المساهمات الناقدة له، فإننا بحاجة إلى دراسته، وليس تناوله، تناولاً سريعاً كما ظهر في العديد من الحالات، خصوصاً وأنه يعيد تأسيس المفاهيم حول الفلسفة العربية، أو بشكل أدق حول العقل العربي المُنتج لهذه الفلسفة.

وميزة د. الجابري، أنه لا يضع هدفاً سياسياً مباشراً لمشروعه هذا، وإن كنا لا نجزم أنه ليس لديه أي هدف سياسي. وهذه ميزة تجعله يتجاوز بعض المساهمات الأخرى التي تناولت موضوع الفلسفة العربية، هادفة

إلى تأكيد مسألة سياسية محددة، مثل مشروع د. حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»[2] الذي كان يحاول إيجاد مرتكزات في الفلسفة العربية القديمة، للتبني الحديث للماركسية. أي حاول البحث عن مبرر شرعي لاعتناق الماركسية، في الفلسفة العربية. بينما المطلوب شيء غير ذلك، وهو محاولة فهم العقل العربي، ومَن ثم محاولة نقده، على ضوء العلم الحديث. ود. الجابري يحاول ذلك، من هنا جاءت جدة مشروعه. وخصوصاً أن العقل العربي (القديم)، ما زال حاضراً، ومن هنا تكون مسألة فهمه، ومن ثمّ نقده مسألة صراع أيديولوجي راهن، وليست مسألة تأريخ لا غير.

وإذا كان د. الجابري قد أصدر رأيه، في مرحلة أولى، على شكل دراسة لأهم الفلاسفة العرب (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون)[3]، موضحاً طبيعة «فكر» كل منهم، ودوره في الفلسفة العربية، وعلاقته بالصراع الاجتماعي في عصره. ثم أصدر رأيه، في مرحلة تالية، على شكل نقد أبستمولوجي (معرفي) لـ«الفكر» العربي المعاصر (أو كما يسميه للخطاب العربي المعاصر)[4]، ناقداً الخطاب النهضوي والسلفي، والقومي، والليبرالي، والاشتراكي. فقد انتقل في هذه المرة، إلى دراسة شاملة معمقة، للعقل العربي، انطلاقاً من، تكوينه (وهذا هو موضوع الجزء الأول من كتابه نقد العقل العربي، والمعنون «تكوين العقل العربي»)[5]، وبنيته (وهو موضوع الجزء الثاني المعنون «بنية العقل العربي»)[6]، وذاهباً إلى العقل العربي كما تبلور في «عصر التدوين»، أي في المرحلة من العصر العباسي، حيث جرى تدوين اللغة والفقه وعلم الكلام... إلخ، ومتناولاً الفكر الفلسفي منذ بدايته إلى نهاية الدولة العباسية، ومحاولاً توضيح مدى ارتباطه بالأفكار الفلسفية السابقة، خصوصاً اليونانية، ولكل الأفكار الدينية السابقة للإسلام.

لهذا نراه يتناول الفلسفة العربية كلها، ليس من أجل التأريخ لها ولا للحديث عن الموقف الأيديولوجي فيها، بل إنه يهتم «ليس بالأفكار ذاتها،

بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار» (تكوين العقل العربي، ص 11-12) يهتم بـ«الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات» ص 13.

وحين يتحدث عن العقل، فإنه يتحدث عن «العقل المكوَّن»، أي عن «جملة المبادىء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية... كأساس لاكتساب المعرفة» ص 15. إن د. الجابري يعمل على إبعادنا عن الأيديولوجيا، رغم أنه يؤكد ارتباط هذه بالعقل، أو بالنظام الابستمولوجي، بهدف أن يركّز على العقل ذاته، على الأداة المنتجة للأيديولوجيا. ولا شك أن القارىء لكتابات د. الجابري يرى صعوبة ذلك، ويلاحظ إمكانيات الخطأ التي يمكن أن يجرّها هذا الفصل، رغم أهمية وضرورة هذه العملية.

من هنا، وكما أعتقد، فإن هناك حاجة إلى تناول هذا المشروع، تناولاً جاداً، ودراسته دراسة متأنية، لأنه ليس مشروعاً عادياً (ولا نقصد هنا أنه مشروع خيالي) بل هو على قدر كبير من «الاتقان»، ومن الجدية، ومن «المعقولية»، خصوصاً أنه ذو بعدين هامين وخطيرين في آن، بعد «منهجي»، أو أبستمولوجي، حيث أن د. الجابري، وكما يقول، يحاول الاستفادة من المناهج الحديثة، وعلى وجه التحديد -وهذا ما يلاحظه القارىء- المنهج البنيوي، وإلى حَدّ معين المنهج الماركسي. ولعل درجة الاتقان التي اظهرها د. الجابري في استخدامه منهجه هذا، تجعلها تتسرب إلى القارىء دون ضجة، لكي يحاول التفكير من خلالها. إذن، فإن هذه المنهجية «خطيرة» بهذا المعنى. أما البعد الثاني فهو النتائج التي يستخلصها من خلال إعماله منهجه هذا بالتراث الفلسفي العربي القديم، هذه النتائج التي تبدو جديدة إلى حَدّ كبير، وتقلب العديد من التصورات، حول الفلاسفة العرب، وحول فلسفتهم. وبالتالي فهي تعطي صورة متماسكة لطبيعة الفلسفة العربية، أو بشكل أدق للنظام المعرفي فيها.

ولا شك أن هذين البعدين يفرضان الجدية في تناول المشروع، كما يجعلان تناوله أمراً صعباً، وهاماً في وقت واحد. وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى

أن الكثير مما كتب حول كتابات د. الجابري. لم يكن في مستوى المشروع ذاته، بل من الملاحظ أن هناك توسعاً «كمياً» في تناول المشروع، مع غياب التناول «النوعي» له، أي كانت قامات الكثير ممن تناولوا المشروع، أقصر من قامة المشروع ذاته، وهنا يكون مشروع د. الجابري، هو المؤثر، في الوقت الذي تسقط فيه الكثير من الملاحظات النقدية، التي تناولته. وهذا يزيد من خطورة المشروع، لأن هذه الملاحظات، تغدو جزءاً من عملية الترويج له، بينما يغيب النقد الجاد.

هل نحكم على المشروع منذ الآن؟ في ملاحظاتنا هذه؟

إن ما نحاوله هو لفت الانتباه من جهة، والدعوة للدراسة الجادة له من جهة أخرى.

٢ـ ما التراث؟

بتنا أمام نزوع جارف لدى المثقفين العرب، نحو التراث. لهذا وجدنا فيضاً جديداً من الكتب التي تتناوله من منطلق حديث (وبالتالي فنحن هنا لا نلتفت نحو الدراسات السلفية للتراث). ولا شك أن الهزائم السياسية، و«فشل» الفكر الحديث، الذي انتشر منذ قرن، قد أوجد هذه «الظاهرة» حيث أدت الهزائم، وقاد الفشل، إلى النظر نحو الماضي، بهدف اكتشاف جذور هذه لهزائم، وذلك الفشل فينا. والماضي أساس الحاضر، وبالتالي فإن هزائم الحاضر، هي نتاج «شيء ما» وجد في الماضي، ما هو هذا الشيء؟ من هنا أصبح التراث مادة هامة، تخف العقول نحوها. من أجل الإجابة عن سؤال الحاضر.

لكن، ما التراث؟ ما هي هذه المادة التي خفّت العقول نحوها؟

لا شك أن قراءتنا لنتاجات عدد من المثقفين العرب، حول هذا الموضوع هي التي دفعتنا إلى أن نطرح هذا السؤال.

ثم لماذا التراث؟

وهذه مسألة هامة. فلماذا كان التراث هو المعين على فهم هزائم الحاضر؟ ما هي الصلة بين هذه الهزائم والتراث؟

وأيضاً، كيف نتعامل مع التراث؟

يجيب د. محمد عابد الجابري فيقول «ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوي التوظيف أو الاستثمار. في المستوى الأول يجب أن نحرص فعلاً على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه وتياراته ومراحله التاريخية، أما على مستوى التوظيف فيجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف به التقدم... أما أن نبحث في ما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثم الفلاسفة فهذا عمل غير تاريخي، لا يؤدي إلاّ إلى حلقات مفرغة. ذلك لأن ما نريده، بل ما يمكن، ان نتعامل معه نحن اليوم من التراث، ليس التراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ما تبقى منه، أي ما بقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة، وقابلاً للتطوير والاغناء، ليعيش معنا مستقبلنا... وذلك هو معنى الأصالة، (نحن والتراث دار التنوير- بيروت، 1985، ص47). ثم يقول د. الجابري إن التراث يشتمل على «محتوى معرفي»، الذي هو «مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد»، و«مضمون أيديولوجي» له بشكل من الأشكال «حياة أخرى» يظل يحياها على مرّ الزمن في صور مختلفة(ص48).

ولعل هذه الرؤية للتراث، هي -من ضمن رؤى مشابهة- التي جعلتنا نتساءل: ما هو التراث؟ أو بشكل أدق ما الذي يعنينا راهناً من التراث؟ ولا شك أن د. الجابري نحا منحى محدداً منطلقاً من «إشكالية» يطرحها الفكر العربي المعاصر، وهي «إشكالية الأصالة والمعاصرة»، أي الجمع (ونضعها هنا بدل كلمة التوفيق التي كانت سائدة في الماضي للتعبير عن التوفيق بين العقل والنقل) بين التراث والحاضر. لكن هل هذه الإشكالية صحيحة أصلاً؟

إن التراث، هو كل النتاج الفلسفي (الأيدولوجي) الذي أنتج في

الماضي، لمختلف الاتجاهات الفكرية. وهو بهذه الصفة جزء من التاريخ، وينظر إليه على هذا الأساس. إنه التاريخ الثقافي للعرب. وهذا جانب من الموضوع، إذا انطلقنا منه، توضح لنا زيف إشكالية الأصالة- المعاصرة، حيث لا يمكن الجمع بين الماضي والحاضر، الماضي ماضٍ، والحاضر حاضر، وليس الحاضر سوى استمرار للماضي (استمرار، تطور، تجاوز). وبالتالي فإن الجمع يعني هنا، العودة خطوة إلى الوراء، وليس التقدم خطوة إلى الأمام.

لكن التراث جزء من الحاضر أيضاً. إن تراث مرحلة محددة، هو عامل فاعل في مرحلة لاحقة، إلى أن يتم تجاوزه. ولأننا لم نتجاوز الماضي (بما يعني ذلك من تجاوز البنية الاقتصادية الاجتماعية، وبالتالي الأيديولوجية)، فقد ظل التراث، الذي هو أيديولوجيا طبقة سائدة في مرحلة معينة، أساساً (مع عدم استبعاد أفكار الطبقات الأخرى)، هو الأيديولوجيا السائدة! وبالتالي فليس التراث عندنا، جزء من الماضي، بل إنه جزء من الحاضر، إنه الإطار المكوّن للأيديولوجيا السائدة، والتي تقف عائقاً أمام حركة التقدم، من هنا نوافق على ما قاله د. الجابري حول «الحياة الأخرى» للمضمون الأيديولوجي، لكن وفق معنى آخر، غير المعنى الذي حدده. لقد حدد د. الجابري معنى إيجابياً لهذه «الحياة الأخرى» للمضمون الأيديولوجي، وأسماه الأصالة، بينما ما قلته سابقاً يحدد معنى سلبياً لهذه «الحياة الأخرى»، من هنا يكون سعينا من أجل فهم التراث، يهدف إلى حاجتنا لفهم الأيديولوجيا السائدة، وخصوصاً في الحقل الابستمولوجي بشكل خاص، والفلسفي بشكل عام. إن سعينا من أجل فهم طريقة «تكوين العقل العربي»، تهدف إلى نقد العقل الذي أصبح «سلفياً»، من أجل اكتساب العقل العلمي الحديث، من أجل تأسيس أيديولوجيا التقدم، التي لا بُدّ ستحمل بعضاً من عناصر الثقافة السابقة، وخصوصاً فيما يتعلق بالطابع القومي، الخصوصية القومية.

من هنا لا نرى أن المسألة هي مسألة «توظيف واستثمار» ص47، ولا

«ما تبقى» من التراث، «قابلاً للتطوير والإغناء» ص47، خصوصاً أن هذا «التوظيف والاستثمار»، «التطوير والإغناء» يخص «مضموناً أيديولوجياً» وبالتالي فهو يعبّر عن مصالح طبقات قديمة. بل إن المسألة هي مسألة الفهم من أجل النقد، ومن ثمّ إعادة التأسيس الأيديولوجي، على ضوء «رؤية» حديثة، من المفترض أنها تجاوزت «المحتوى المعرفي» العربي، في سياق التطور العالمي. وإعادة التأسيس الأيديولوجي هذه، تعني دراسة الواقع الموضوعي (الواقع العربي) على ضوء «المحتوى المعرفي» العلمي الحديث، (والواقع يعني الظروف الاقتصادية الاجتماعية والفكرية ببعدها التاريخي). وهذه الدراسة العلمية هي التي تعطي «السمات القومية» للفكر عادة، (أي وحسب التعابير السائدة -الأصالة-).

أما هذا المضمون الأيديولوجي، الذي يعتبره د. الجابري قابلاً للحياة، والذي يقصره حسب ما ورد في النص السابق على أرقى ما وصل إليه الفكر في حركة تقدمه، فهذا سوف نناقشه لاحقاً، وعنوانه كما يعتبر د. الجابري: ابن رشد.

٣- التوفيق بين العقل والنقل

التوفيق بين العقل والنقل، هو العنوان الذي يختاره العديد من الكتّاب لمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة في التراث العربي- الاسلامي. وهذه مسألة ظاهرة لدى د. محمد عابد الجابري، حيث يقول إن مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، هي «المسألة التي تعتبر محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي» (نحن والتراث، ص60). لماذا هذا «التوفيق»؟ «هل كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هي التي دفعت إلى محاولة -التوفيق- تلك، أم أن هناك دوافع حملت العرب على ترجمة التراث اليوناني، والعمل على دمجه في الفكر الإسلامي؟» ص61. و د. الجابري ينفي محقاً أن تكون المسألة جاءت صدفة. فماذا يعني هذا «توفيق».

يربط د. الجابري ذلك بـ«مجموع القوى الاجتماعية النامية، قوى التقدم» ص78. التي غدت قوة اقتصادية في نفس الوقت الذي بدأت بوادر «التفكك والانحلال والتراجع» تهدد «الدولة العظيمة». فكانت مشكلتها «تحقيق الوحدة في مجتمع طغت فيه الكثرة الكاثرة إلى درجة أصبح معها مهدداً بالتفكك والانحلال التام». بينما «لم تكن تملك من القوة المادية ما يمكنها من فرض سيطرتها على الجميع». لهذا سعت من أجل الوحدة في الميدان الفكري ص78، «من هنا تلك المحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة» ص79. ود. الجابري يقوم بعملية فصل «تعسفية» بين الفلسفة من جهة، والدين (وبشكل أعمّ علم الكلام، والفقه) من جهة أخرى، وعلى ضوء هذا الفصل «التعسفي» يجري تركيب صيغة «التوفيق بين العقل والنقل». ويحاول الجابري ربط كل من طرفي المعادلة بطبقة اجتماعية، فقوى العقل هي «قوى التقدم والاندفاع» ص79. القوى «البرجوازية الليبرالية الارستقراطية» ص147. وقوى النقل هي «القوى القديمة». القوى «الاقطاعية وشبه الاقطاعية، وغيرهما من القوى المتخلفة..» ص79.

لماذا «النقل» للإقطاع، والعقل للقوى النامية؟ لا شك أن الإجابة لن تجد ما يسبر غورها، سوى باللجوء إلى فهم أن هناك محاولة إسقاط، خفية، بين ظروف الإقطاع الأوروبي «النقلي» المعادي للفلسفة، وظروف «الإقطاع العربي»، وبالتالي يجب أن يكون نقلياً معادياً للفلسفة. وهذا، ولا شك، يتجاوز اختلاف الظروف التي ولد فيها الإقطاع الأوروبي، وظروف الإقطاع العربي. لقد كان «الإقطاع العربي» إقطاعاً «مركزياً»، لقد أسس دولة مركزية، بينما ظل «الإقطاع الأوروبي» مفككاً. وبينما كان الأول بحاجة إلى «العقل»، لم يكن الثاني بحاجة إليه، بل كان نقلياً (وربما كانت هذه المسألة بحاجة إلى كثير من البحث).

ثم، من هي هذه القوى النامية؟ إن «الإقطاع المركزي» فرض النمو الواسع للتجارة، والتجارة مهنة وجدت في عصر الرق، والإقطاع،

والبرجوازية، وبالتالي كان التجار جزءاً بنيوياً من الوضع الاقتصادي الاجتماعي السائد. ولعل نمو القوى الجديدة تم بعد زمن، من انتشار الفلسفة في الامبراطورية العربية، واتخذ تصورها الأيديولوجي وضعاً آخر خارج إطار إشكالية «التوفيق بين العقل والنقل».

إن قضية «التوفيق» كما يسميها د. الجابري وكما تسمى عادة، هي بالحقيقة قضية دمج الدين بالفلسفة، لمصلحة الطبقة السائدة في المجتمع العربي أي لمصلحة تأسيس أيديولوجيا «لاهوتية- عقلية» متماسكة، تعبر عن مصلحتها وتسهم في ترسيخ أسس امبراطورية مترامية الأطراف. من هنا أوافق على انتقال «دين الفطرة في صدر الإسلام، إلى دين العقل مع المعتزلة» ص46 ليس لأن «القوى الاجتماعية الصاعدة، في المجتمع العربي آنذاك، تتطلع إلى تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية»، ص66 بل لأن القوى التي أسست الامبراطورية العربية- الإسلامية، هي التي كانت بحاجة إلى ذلك، إن «الإقطاع المركزي»، هو الذي كان بحاجة إلى ذلك، لأنه بدون «العقل» لا يمكن تأسيس امبراطورية مركزية مترامية الأطراف، والحفاظ على وحدتها، من هنا جاء الدمج بين الدين والفلسفة طبيعياً. لقد جاء بهدف بناء أيديولوجيا سائدة متماسكة، قادرة على أن تكون أساس دولة قوية.

إذن، كان من الضروري دمج «العقل» بـ«النقل»، ومن هنا جاء الاجتهاد في اللغة والفقه «عقلياً نقلياً»، وكذلك كان في الفلسفة، التي سعت لإعطاء التحليل العقلي للدين الروحي (المسمى عادة بالنقل). وعملت من أجل «تبرير» سلطة الدين في المجتمع، سواء كانت تدمج الدين بالفلسفة لتأسيس «فلسفة دينية» كما فعل ابن سينا، أو حاولت إظهار ما بين الدين والفلسفة من «مثالات» كما فعل الفارابي. لقد كانت الطبقة الحاكمة، وخصوصاً بعد اتساع الامبراطورية، والشعور بإمكانيات تفككها، بحاجة إلى تأسيس أيديولوجيا متماسكة، لاهوتية عقلية، من خلال إيجاد أساس «عقلي» لما هو «روحي»، إلهي، لكي يكون ممكناً الحفاظ على

تماسك الامبراطورية، وتقوية أركان الدولة المركزية في الواقع، هذا الواقع المتنوع، من الناحية القومية، والذي أخذ يشهد بداية نمو قوى صاعدة جديدة ذات معالم قومية (وهذه قضية هامة)، كما أخذ يشهد بداية نشاط القوى المضطهدة، والمسحوقة، وبالتالي بدأ الشعور لديها بإمكانية تفكك الامبراطورية، وهزيمتها، أمام حركات «تقدمية».

على ضوء ذلك يمكن فهم دور الفارابي، وابن سينا، وحتى ابن باجة وابن رشد. إن «المدينة الفاضلة»، مدينة الفارابي، هي حلم الطبقة الحاكمة، دولة دينية عقلية، في نفس الوقت الذي يمثلان فيه شيئاً واحداً. وإذا كانت تبدو أفكار الفارابي، أنها تمثل «قمة العقل»، فقد كانت أساساً «قمة اللاهوتية»، وكان العقل، يلعب دور المرَوِّج «للروح». وهذا يعني اجتماع ميتافيزيقا العقل، وميتافيزيقا الروح، في وحدة نمونجية، كانت تعبّر عن قمة أوهام الطبقة الحاكمة (أو فئة منها، حسب ما سوف نوضّح لاحقاً).

إذن، القضية لم تكن قضية «التوفيق»، بل كانت قضية تأسيس (أو إعادة تأسيس) على أساس عقلاني، ما هو روحي، من قبل ذات الطبقة، لكن في ظروف مختلفة، ظروف الحاجة إلى القوة الأيديولوجية التي تبقي الدولة موحدة، أو تعيد توحيدها بعد ما أزف زمن «التفكك والانحلال والتراجع». أما «القوى الصاعدة»، أما «البرجوازية الليبرالية الارستقراطية»، ورغم ضعفها، و«جنينية» نموها، فقد أفرزت أفكاراً أخرى، قومية، علمانية، لكنها كانت ضعيفة، ولقد جرفها الانهيار، فهزمت..

ولما كانت قضية «التوفيق بين الدين والفلسفة» محورية في مشروع د. الجابري، فقد أحدثت اختلالات في أكثر من جانب من جوانب التحليل سواء في تقسم الفلسفة العربية إلى «مشرقية» و«مغربية»، أو في الحديث عن القطيعة الابستمولوجية التي أحدثها ابن رشد مع ابن سينا، أو في موقفه من الفكر «الغنوصي»، «العرفاني».

٤ ـ الفارابي وابن سينا والفلسفة «المشرقية»

إذا كان د. محمد عابد الجابري، يحاول إظهار «فرادة» الفارابي، إلى الحدّ الذي يجعله يقول «لماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟» (نحن والتراث ص39 وص86)، كما يحاول ربط أفكاره «بالقوى الاجتماعية النامية». ورغم أنه يتخذ موقفاً سلبياً من ابن سينا، إلى الحدّ الذي يجعله يقول إنه كرّس «اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة» ص39. رغم هذين الموقفين من الفارابي وابن سينا، فإنه يقول «إنهما ينتميان معاً إلى إشكالية الفكر النظري في المشرق» ص88، إشكالية «دمج الدين في الفلسفة» ص219، رغم أنه يعتبر الفارابي ممثلاً للقوى الاجتماعية الصاعدة (النامية)، التي هي «البرجوازية الليبرالية الارستقراطية» ص147، ويعتبر ابن سينا «إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم» ص158، ومشروعه «مشروع فلسفة قومية (فارسية)» ص39.

ولا شك أن الارتباط واضح في الجمع بين كل من الفارابي وابن سينا، حيث إذا كان الفارابي يعبِّر عن طبقة صاعدة، وابن سينا عن طبقة (من قومية أخرى) مهزومة، فما من شك أنهما لن ينتميا إلى نفس الإشكالية لكن أعتقد أنهما ينتميان فعلاً إلى نفس الإشكالية، ويعبّران عن نفس التطلعات الطبقية و«القومية»، وإن كانا جاءا في ظرفين مختلفين إلى حدّ كبير، مما وصف أفكار الأوّل بالحلم الإيجابي، الممكن، وأفكار الثاني، بالحلم المستحيل، مما جعله حلماً «آخروياً»، «روحانياً». إنهما ينتميان إلى إشكالية «الدمج» فعلاً، وبالتالي فهما يعبّران عن تطلعات «طبقة» واحدة، ويبدو أن الخلاف بين «عقلانية» الفارابي، و«لا عقلانية» ابن سينا، نابع من اختلاف الظروف التي عاشها كل منهما.

ما هي الإشكالية التي عملا على التعبير عنها؟ وما هي الظروف المختلفة التي أدت إلى هذا الاختلاف في «التصور» بينهما؟.

إذا كان د. الجابري قد حدد طبيعة دور ابن سينا، وطبيعة فلسفته، كونها «مشروع فلسفة قومية (فارسية)»، فقد سكت عن الحديث عن طبيعة فلسفة الفارابي، ومن هذه الزاوية تحديداً. لأن الفارابي ينتمي لقومية غير القومية العربية، وبالتالي فإن له إشكاليته. ولقد كان أساس هذه الإشكالية، أن الفئات القومية، من القوميات غير العربية، التي عبّرت عن نفس الطبيعة الطبقية للفئات الحاكمة العربية، أي أن الفئات «الإقطاعية» غير العربية، كانت في «صراع»، (أو يمكن أن نقول في تنافس) مع الفئة الحاكمة العربية، رغم اتحادها في المصلحة العامة، وضد عامة الشعب بشكل خاص (وفي مختلف القوميات). لهذا كان لها مطمحها في الحكم، وتوضّح هذا المطمح بعد سقوط الدولة الأموية، وقيام الدولة العباسية، ومن ثمّ بعد بدء تفكك هذه الدولة منذ بداية القرن التاسع. وهي المرحلة التي بدأ فيها دور المفكرين غير العرب، ومن هنا جاءت «الفلسفة المشرقية» باعتقادي فلا شك أن هؤلاء المفكرين كانوا يحملون تراث قومياتهم الفكري، والديني كما كانوا يحملون مطامح «الطبقة السائدة»، في سعيها للحكم. من هنا كان مشروعهم مشروعاً «غير قومي» شكلاً، بمعنى أنه مشروع إسلامي فلسفي، لكنه في جوهره يعبّر عن مطامح قوى «قومية» محددة. وما دامت الدولة هي «دولة إسلامية»، أي غير قومية، تضم قوميات مختلفة (وإن كان ميزان القوى في إطار الطبقة الحاكمة، لمصلحة العرب)، فقد كان طموحاً «مشروعاً».

إذن، ما قلناه سابقاً يوضح أكثر من مسألة، أولها: أن «الفلسفة المشرقية» هي تعبير عن رؤية «الإقطاع» غير العربي، بمعنى أنها فلسفة طبقة مسيطرة (مستغِلة)، وليست فلسفة طبقة صاعدة أو نامية، وثانيها: أن الفلسفة حملت بالضرورة مكوِّنات التراث غير العربي (الفارسي...). وثالثها: أن مشروعها كان مشروعاً «أممياً»، بمعنى مشروع قيادة

الدولة ،ما دامت الدولة إسلامية.

من هنا يمكننا الإجابة على السؤال الأول، الذي طرحناه سابقاً. فقد أدى ضعف الدولة المركزية، إلى شعور القوميات الأخرى، بقدرتها على لعب دور قيادي فيها (وبالمناسبة، فليس القوميات الأخرى هي التي طمحت بذلك، بل جزء من «الإقطاع» العربي أيضاً)، وبشعور «الإقطاع» غير العربي بالحاجة إلى تجديد أيديولوجيا السلطة الحاكمة، على أسس «عقلانية»، أو عقلية. من هنا كانت الحاجة المطلقة للدمج بين الدين، الذي هو أساس الرؤية السائدة في «الدولة الإسلامية»، بالفلسفة (أي العقل) حيث لا إمكانية لدولة قوية متماسكة دون أيديولوجيا «عقلانية». تسمح بوجود أسس سياسية ونظم إدارية، ورؤية «منطقية». وهذا ما حاوله الفارابي، وابن سينا، مستفيدين من الفلسفة اليونانية التي كانت الفلسفة الأكثر تطوراً في المشرق، أي المنطقة الممتدة من مصر إلى بلاد الشام إلى بلاد فارس...

فجاءت «الفلسفة المشرقية» (رغم أن الفلسفة المشرقية، كما تُعرف، وكما يوضح د. الجابري، هي الفلسفة التي كانت منتشرة في بلاد فارس، وما ورائها) أيديولوجيا القوى الحاكمة، في «ثوبها» الجديد، «العقلاني». ولا بُدّ من ملاحظة، أن المعتزلة حاولوا ذلك، قبل «الفلسفة المشرقية»، لأن «الإقطاع» العربي، شعر بالحاجة للأساس «المنطقي»، «العقلاني» لدولته، لأن هذه المحاولة فشلت، حيث جاءت قوة الدفع، من القوميات الأخرى، مع الفارابي، ثم ابن سينا. لهذا جاءت مدينة الفارابي الفاضلة، مدينة دينية دنيوية، وكانت فلسفة ابن سينا فلسفة دينية، أو دين فلسفي، كما يقول د. الجابري ص

لكن لماذا هذا الاختلاف في «الحلم» بين الرجلين؟ بمعنى، لماذا كان الإطار الطاغي في رؤية الفارابي، إطاراً «واقعياً»، دعوة لتأسيس «مدينة فاضلة»، في الأرض، بينما كان الإطار الطاغي في رؤية ابن سينا، إطاراً «روحانياً»، إطاراً يتجه إلى السماء أكثر مما يتجه إلى الأرض؟

نوافق على الأسباب التي قال بها د. الجابري، والقائمة على أساس «اختلاف الظروف». لقد شهد الفارابي بداية تفكك الدولة، وبالتالي شهد المرحلة التي كان هناك أمل في إعادة توحيدها، على أسس نظرية قوية. من هنا طرح مشروعه «الواقعي». أما ابن سينا فقد شهد المرحلة الأخيرة من الدولة العباسية، حيث كانت دولة محصورة في مناطق قليلة، من العراق، والجزيرة العربية، وفارس، وبالتالي فقد كان لديه بقايا حلم بأن تعود دولة قوية، لكن عظم الأخطار، كان يجعله يفكر في «الآخرة». من هنا جاء مشروعه الذي أعطى الفلسفة طابعاً روحانياً، وأعطى الدين طابعاً فلسفياً، لكن مع المحافظة على ذات الإشكالية، «إشكالية الدمج بين الدين والفلسفة»، «إشكالية الدمج بين ـالعقلـ وـالنقلـ».

٥ ـ «العرفان» و «البرهان»

رغم أن هذين العنوانين (العرفان والبرهان) هما عنوانان لفصلين في كتاب د. الجابري «بنية العقل العربي»، فإن القارىء لكتاب «نحن والتراث»، يصطدم بهما، ولا يمكن أن يقفز عنهما. ولهذا فسوف نناقشهما كما جاءا في كتاب «نحن والتراث» فقط. ولعل هذا التقسيم جاء انطلاقاً من الأساس السياسي- الفكري، بين السلطة الحاكمة، منذ الأمويين، ثم العباسيين من جهة، والمعارضة من جهة أخرى. والمعارضة، وكما يتوضح من خلال مواقف د. الجابري، هي أساساً (أو على رأسها) «الارستقراطية الفارسية الموتورة التي قررت استعمال الواجهة الأيديولوجية بعد أن فشلت في الواجهة السياسية والاجتماعية» (نحن والتراث، ص36). هذه الارستقراطية «التي ركبت التشيع»، و«سلاحها في ذلك تراثها الثقافي الديني المبني على الغنوصية، أي على الايمان بوجود مصدر آخر للمعرفة، غير العقل هو ـالعرفانـ أو الإلهام الإلهي» ص36.

أما «الدولة» فهي العقلـ خصوصاً مع المعتزلةـ، وإن كان يشير

د. الجابري، إلى «الفقهاء النصيين» ص36-37، و«أهل السنة» ص39.
الذين حاربوا العقل، فإن إشاراته عامة، بينما يظهر ، وفي كتاب «نحن والتراث» تحديداً، أن الصراع هو بين العقل والغنوص الفارسي. رغم أن د. الجابري يقول إن الصراع تركز بين معسكر «النقل» ومعسكر «العقل» ص37.
وهنا لا بد أن نشير إلى أن د. الجابري يقول إن الذي انتصر في الشرق العربي، هو فكر ابن سينا، المعبأ بالغنوص الفارسي، [والذي اتخذ شكل التصوف ص37].

إن وضع الإشكالية في هذا السياق، يلغي جزءاً هاماً من التراث العربي، ويلغي الصراع الواقعي الذي شهدته الامبراطورية الإسلامية، زمن العباسيين. إلاّ إذا كان المقصود بهذه الصيغة أن البحث يشمل جزءاً من التراث، هو ذلك الجزء المتعلق بفكر الطبقة السائدة بمختلف تلاوينها «القومية»، ومناحيها الفكرية. ولا أظن أن د. الجابري يقصد ذلك لأنه يتحدث في أكثر من مجال عن «القوى الاجتماعية الصاعدة المتطلعة إلى بناء دولة العقل والإخاء والعدل» ص37، بمعنى أن الإنقسام الذي حدث منذ نشوء الدولة الأموية (على الأقل)، والذي وجد تعبيراته الفلسفية والكلامية والفقهية، لم يكن تعبيراً عن صراع بين العرب المنتصرين، والفرس المنهزمين، وإن كان ذلك جزءاً من الصراع، بل كان صراعاً بين العرب المنتصرين، والقوميات الأخرى التي خضعت للحكم العربي من جهة (وهنا يبرز دور الارستقراطية الفارسية على وجه التحديد، ومحاولتها استغلال الإنقسام حول الخلافة، لتأسس تصوراً محدداً، وهنا أوافق على التوصيف الذي جاء به د. الجابري)، و«الطبقة» الحاكمة، و«العامّة» من جهة أخرى.

وإذا كان هذا الصراع طبقياً- سياسياً، فقد أوجد تعبيراته الأيديولوجية، ونظمه الابستمولوجية. والواضح أن كل هذا الصراع (الطبقي- القومي) اتخذ «التشيّع» صيغة له في البداية، لكنه أفرز اتجاهات مختلفة، متناقضة، متناحرة، في المجال السياسي، وفي المجال الفلسفي. وإلاّ بماذا

نفسّر «الصراع القرمطي- الفاطمي»، أو «العربي» «الفارسي» في داخل إطار ما أسمي «التشيع»؟ من الواضح مثلاً أن المتنبي (وهنا نتجاوز المجال الفلسفي لإظهار مسألة فقط) كان ذا صلة بما أسمي «التشيع»، لكنه كان عربياً ضد العجم. ومن الواضح أيضاً أن القرامطة الذي هم «انشقاق» عن الإسماعيلية، تجاوزوا «إشكالية الدمج بين الدين والفلسفة» لمصلحة «الفلسفة»، بمعنى أنهم تجاوزوا البنية الاجتماعية- الفكرية- السياسية السائدة، لمصلحة دولة «جمهورية»، «اشتراكية» (وهنا نتحدث في الإطار النسبي، قياساً بالظروف تلك، وليس قياساً بما هو منتشر راهناً).

بينما «اندمجت» الفلسفة بالدين، بفعل عقلي من فلاسفة عرب وغير عرب. و«اندمجت» لدى الشيعة والسنة معاً. بمعني أنه لم يكن هنالك فلسفة «مستقلة». أو «علمانية» تعبِّر عن «القوى الاجتماعية الصاعدة، حسب مايقول د. الجابري ص37، حيث يعتبر أن معسكر «النقل» هو معسكر القوى المحافظة والرجعية، ومعسكر «العقل» معسكر الفلسفة، هو الناطق باسم القوى الاجتماعية الصاعدة» ص37.

إذن لنعُد إلى نقطة الأساس. إن «أهل السنة» هم الركن الأساسي في الدولة الإسلامية، على الأقل منذ بدء الدولة الأموية، التي اتخذت «الجبرية» صيغة أيديولوجية لها، واتهمت بأنها غلبت الطابع العربي، على الطابع «الإسلامي»، مما وحّد «الارستقراطية الفارسية» المتشيعة، والاتجاهات الإسلامية المتشددة ضدها، فسقطت لمصلحة الدولة العباسية، التي سعت منذ مراحلها الأولى إلى تأسيس أيديولوجية متماسكة، «عقلية» إسلامية، حيث غدا الإسلام أساساً ثابتاً. وفرضت حماية الدولة المركزية قوية موحدة، الاستعانة بـ«العقل». وإذا كانت «الارستقراطية الفارسية» قد تحالفت مع بني العباس، ثم تصارعت معهم، إلى أن استطاعت إبقاءهم واجهة لحكمها، مع سيطرة البويهيين على بغداد. فقد عاش الاتجاه الشيعي، حالة من الإنقسامات، كتعبير عن نشوء «القوى

الصاعدة»، (التي تسمى البرجوازية، الليبرالية ...) وعن نشوء جماهير فقيرة مسحوقة، حيث عمل كل اتجاه على بلورة تصوراته النظرية، وأخذ يناضل من أجل تحقيقها.

ولقد أخذ هذا الصراع تعبيرات فلسفية، أسقطت الإشكالية السابقة، إشكالية «العقل- النقل»، أو إشكالية دمج الدين بالفلسفة، إشكالية دمج الدين بالسياسة- لمصلحة إشكالية جديدة، هي «العلمانية»، كما لدى القوى الصاعدة، و«الاشتراكية» كما لدى الجماهير المسحوقة.

وهنا أوافق على مسألة «ابستمولوجية»، وهي أن للقوى الصاعدة مشروعها، تصوراتها، قطيعتها الابستمولوجية. لكن يبدو أن د. الجابري، الذي ينطلق من هذه المسألة، يضعها في سياق إشكالية، خاطئة من أساسها، أقصد إشكالية «العقل والنقل». ولقد أوضحت سابقاً، أن هذه الإشكالية خاطئة من أساسها، لأن الإشكالية التي سادت كانت في الصراع حول هل للعقل دور في تدعيم الدين، وبالتالي في تأسيس أيديولوجية متماسكة، أم لا؟. وهذا ما سوف نوضحه لاحقاً. وبالتالي كان معسكر «العقل»، هو تعبير عن قوى «عقلانية» داخل الطبقة السائدة ذاتها، منطلقة من الأرضية العامة التي تأسست عليها الدولة الجديدة، أي الإسلام.

بينما القوى الجديدة، حملت «إشكالية» جديدة. بالفعل كانت «الفلسفة» هي الناطقة باسمها، لكن ليس في السياق الذي طرحه د. الجابري، حيث قصد بالفلسفة، الفلاسفة عموماً، وقد أشار أكثر من مرة، إلى ارتباط (أو تعبير) كل من الفارابي، وابن رشد عن هذه القوى الجديدة. ما أقصده أن القوى الجديدة عملت على تجريد الفلسفة من الدين، تجريد السياسة من الدين، لهذا كانت «علمانية»، و«قومية»، و«اشتراكية»، مثّلت حزب المعارضة، وبالتالي فانشقاقاتها، عبّرت عن تجذّر مواقف أطراف فيها، وارتباطهم بمصالح القوى الطبقية الصاعدة. وإذا كان أساس هذه المعارضة، معارضة فئة لفئة، في سياق نفس الإشكالية، فقد عبّرت

الانشقاقات عن محاولات لتجاوز هذه الإشكالية.

ومن هنا نرى مدى «الظلم» الذي أوقعه د. الجابري، في إتجاهات، كان من الضروري أن تدرس بتأنٍ أكبر. كما نرى مدى القصر الذي عالج به د. الجابري موضوعات هامة، مثل ارتباط الأفكار والمفاهيم (وهنا الفلسفة) بقوى اجتماعية معينة.

٦ـ «العقلاني» و «اللا عقلاني» في فكر الطبقة الحاكمة

إن صيغة معسكر «العقل»، ومعسكر «النقل»، حسب وجهة نظر د. محمد عابد الجابري، هي صيغة الصراع بين القوى الاجتماعية الصاعدة، والقوى الرجعية المحافظة، (نحن والتراث ص37). وهذا يعني وجود مشروعين سياسيين متصارعين، الأوّل يعبّر عن القوى «الحديثة» الساعية من أجل السلطة السياسية، والثاني يعبّر عن القوى الحاكمة، «الإقطاعية وشبه الإقطاعية»، فهل عبّر الصراع بين «العقل» و «النقل» عن هذه الحقيقة؟

لماذا هذا الربط بين «العقل» والقوى الاجتماعية الصاعدة، و «النقل» والقوى الرجعية المحافظة؟ الإجابة الوحيدة، التي تسند هذا الربط، هي «المدينة الفاضلة»، حيث يحلل د. الجابري آراء الفارابي وبالتحديد مدينته الفاضلة، ويعتبر أنها عبّرت عن «أكثر أنواع الفكر العربي تقدماً» في المشرق، وبالتالي فلا شيء يمنع من ربط هذه الأفكار بالقوى الاجتماعية التي قادت التقدم في المجتمع العربي، في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويصل إلى استنتاج أنه لماذا «لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟»، كما كان روسو هو المعبّر عن تطلعات البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر، في الدعوة إلى تشييد دولة الحرية والإخاء والمساواة، دولة العدل والعقل ص86، إذن، الربط «نظري» و «منطقي»، أكثر منه واقعي لأن «البحث التاريخي العلمي لم يكشف لنا

بعد عن هوية هذه القوى [الصاعدة، النامية]، عن أصُولها وتركيبها ومكانتها الاجتماعية التاريخية، وخط سيرها» ص86. وبالتالي فهناك إسقاط تاريخي قائم على «الحدس»، وليس على الوقائع، ولا أعتقد أن ذلك خاطىء، لكن وجه الخطأ في أن د. الجابري، يعتبر كل «تقدم» من فعل قوى جديدة، نامية، صاعدة، وهذا صحيح أيضاً في حالة «الانقلابات» التاريخية الكبيرة، حيث تقوم القوى الصاعدة بطرح أفكارها، وبالتالي مشروعها السياسي من أجل التغيير. وهذا ما لم يكن يعبّر عنه الفارابي، وابن سينا، ولا حتى ابن رشد.

لقد تطور الفكر البرجوازي تطوراً كبيراً منذ روسو، لكن هذا التطور، ظل يعبِّر عن الفكر البرجوازي، وليس عن قوى صاعدة. بينما عبّر الفكر المادي عن القوى الصاعدة، النامية. وبالتالي فان تقدم الفكر لا يعبّر عن قوى جديدة، ما دام ظل أسير المنظومة الابستمولوجية السائدة وهذا ما يقرّ به د. الجابري فيما يتعلق بالفلسفة «المشرقية»، بما فيها الفارابي وابن سينا، ويؤكد أن ابن رشد قد تجاوزه، بمعنى أنه أحدث «قطيعة ابستمولوجية» مع الروح السينوية ص ، رغم أنه يعتبر الفارابي، وابن رشد، الأوّل ممثلاً للقوى الاجتماعية الصاعدة في المشرق والثاني ممثلاً للقوى الاجتماعية الصاعدة في المغرب. وهذا يعني أن الإسقاط التاريخي الذي قام به د. الجابري، يبدو مرتبكاً إلى حَدّ كبير، خصوصاً أنه يعتبر ابن سينا والفارابي معبرين عن «الفلسفة المشرقية». وأن ابن سينا يعبّر عن «الارستقراطية الفارسية الهزومة». وهذا كله ارتباك أساسه، حسب ما أعتقد، تصنيفه لطبيعة المعسكرات المتصارعة، وقسّمها إلى معسكر «العقل» ومعسكر «النقل». ولقد أوضحت سابقاً، أن هذا التقسيم قائم على أساس «المثال» الأوروبي، حيث كان الفكر الإقطاعي لاهوتياً، ومعادياً للعقل. وبالتالي فإن معسكر «النقل» في الفكر العربي، هو المعبّر عن الإقطاع ص ، بينما كان معسكر «العقل» المعبّر عن «البرجوازية الليبرالية الارستقراطية» ص . وهذا إسقاط خاطىء، وهو ينطلق من

«مثال» أوروبي، ليس بالضرورة، هو قابل للتكــرار، خصوصاً أن «الإقطاع العربي»، هو غير «الإقطاع الأوروبي»، لأنه كان «إقطاعاً مركزياً». ولأنه كذلك فقد سمح بنشوء «طبقة» تجارية لها دور هام في الاقتصاد. ويمكن أن نقول، أنها عَبّرت عن الجانب «العقلاني» في الدولة، وفي الطبقة الحاكمة. وهنا نحن ننطلق من أن «الطبقة التجارية» لم تكن سوى جزء من «الطبقة» المسيطرة، حيث كانت مندمجة بـ«الإقطاع» ليشكلا معاً تلك الصيغة المركزية التي سادت في المجتمع العربي».

من هنا يمكننا أن نناقش صيغة «العقل» و«النقل»، بمعنى أن هذه الصيغة كانت في أساس الأيديولوجيا السائدة، في العصر العباسي على وجه التحديد. لكن لا يمكن فهم هذه الصيغة، إلاَّ في سياق فهـم أن «الشريعة»، (أو «الفقه»)، أساس كل التطور الفكري في تلك المرحلة، لأنها كانت تعتبر لا أحكام دينية فقط، بل وصيغة لفلسفة دنيوية. وبالتالي فرغم أن التفاعل بين كل «الاتجاهات» الفكرية والدينية، التي كانت سائدة في المشرق العربـي (العراق- سوريـا- مصر) هو الـذي أنتـج البنيـة الأيديولوجية، التي تبلورت في العصر العباسي تحديداً، فقد ظلت الشريعة في كل الأحوال هي الأساس (الوعاء) لكل هذه الأفكار، لقد استوعبتها وحكمتها بأسسها، (بجوهر موقفها الفلسفي)، وهذا الاستيعاب، والإنحكام، هو الذي كان أساس الفكر العربي الإسلامي. ولقد شكّل كل ذلك البنية الأيديولوجية الحاكمة (المسيطرة، السائدة).

وكان تعقيد الحياة ذاتها، بما يعنيه من تعقيد البنيـة الاقتصاديـة- الاجتماعية- السياسية التي وُجدت، وتأسست، واتسعت، يفرض تطويراً في البنية الأيديولوجية السائدة، وهذا هو السياق الذي اتخذه التطور الفكري منذ تأسيس الدولة الإسلامية، إلى أواسط عمـر الدولـة العباسيـة (أو أواخرها..). وتمثلت الإشكالية التي واجهها الفكر، في مدى الحرية التي يمكن أن تكون للعقل في صياغة هذا التطور الاقتصادي الاجتماعـي السياسي، ومن داخل المنظومة (الابستمولوجية- الأيديولوجية) التي بدات

مع الإسلام، أو حَتمية التقيد التام (النّصي، الشكلي، التفصيلي) بأساسيات هذه المنظومة. ولقد شهدت كل مناحي الفكر، هذا الصراع، حتى الفقه وعلم الكلام. لكن الفلسفة كانت هي الأكثر تعبيراً عن «حرية العقل وتكرر ضمن المنظومة الابستمولوجية- الأيديولوجية»، ونضيف ضمن البنية الأيديولوجية السائدة.

لا شك أن التجارة قد بلغت، قمة صعودها في العصر العباسي، وأصبح التاجر هو «السيّد». لكن لا بُدّ أن نذكر أن «الطبقة» التجارية هي التي أسست الدولة الأموية، وأعطتها كل أسسها «العقلانية»، وحوّلت الشريعة إلى أداة ضد الشعب، ولحكمهم (النظرية الجبرية، وتبني أفكار المرجئة، التي تقول بترك الحساب إلى الآخرة)، لكن هذه الطبقة، وفي تلك المرحلة، لم تستطع أن تبلور تصوراً أيديولوجياً متماسكاً، حيث خلطت مفاهيم الإسلام بالمفاهيم القبلية التي كانت سائدة قبل الإسلام، لهذا لم تتحول إلى «طبقة تعي ذاتها»، خصوصاً أنها حكمت متحالفة مع «الإقطاع». ولما جاءت الدولة العباسية نتيجة تحالف واسع، ضم «الإقطاع»، الفقهاء، الارستقراطية الفارسية، الشيعة، كانت كل الاتجاهات قد نضجت. فقد بدأ تصور الفقهاء في التبلور (التصور السني). كما بدأ تصور التجار في التبلور أيضاً، مع المعتزلة، ثم مع الفلاسفة. ولا يجوز فهم هذه القضية، إلاّ بفهم أن «الإقطاع» والتجار هم التحالف، المرتبط عضوياً، الذي كان يحكم في تلك المرحلة (ولقد نتج الارتباط العضوي بينهما من أن كل طرف كان يمارس -مهنة- الطرف الآخر، بمعنى اتجاه «الإقطاع» للتجارة، والتجار نحو ملكية الأرض)، وبالتالي فقد توفر أساس أيديولوجي موحّد بينهما ونتيجة ذلك فقد ظهر الصراع بين «العقل» و«النقل» في بنية أفكار كل منهما (في الفقه وعلم الكلام والنحو، كما في الفلسفة)، وإن كانت الفلسفة، هي الأكثر «عقلانية» في النظر للواقع، والأكثر حاجة لـ«العقل». من هنا يمكننا الحديث عن «العقل» الفلسفي، و«العقل» الفقهي اللاهوتي داخل إطار الأيديولوجيا السائدة، اللذين خضعا لمرجع

واحد، هو القرآن. لهذا نرى مدينة الفارابي الفاضلة، القائمة على أساس «العقل»، (أو قمة «العقل» في الفكر العربي الإسلامي)، تحكم لنفس المرجع الذي إنحكم له الفقهاء وجاء بالشريعة، أي القرآن. وهنا يمكن القول إن قمة التطور الفكري، كانت أيضاً هي ذاتها قمة الموقف الميتافيزيقي، حيث جرى وضع العقل (العقل الفلسفي المتطور) في خدمة اللا عقل.

وبذلك يكون الفرق بين «الإقطاع» والتجار، أن التجّار، ونتيجة «عقلانية» العمل التجاري ذاته، عملوا على تجاوز «دين الفطرة» (دين الصفاء، والوضوح والبساطة)، نحو دين عقلي، يربط الإنسان بالإله، من خلال العقل وهي على أساس الروح. بينما ظل «الإقطاع» نتيجة ظروف الارتباط بالزراعة، وبالتالي بـ«القدر» متمسكاً بالدين، كشيء روحي، لاهوتي. لذلك سلك الفلاسفة طريق المماثلة غير المباشرة من خلال العقل، بينما سلك الفقهاء طريق المماثلة المباشرة -بمعنى أن الفلاسفة سلكوا طريق التوليف الفلسفي، بينما سلك الفقهاء طريق «النقل». وفي هذا السياق تطورت العلاقة بين الدين والفلسفة، من المماثلة إلى الدمج (الفارابي- ابن سينا)ومن أن في الفلسفة مثالات لما في الدين، وأنهما يعبّران عن شيء واحد، وهذا ما قام به الفارابي(ص)إلى الدمج بينهما، إلى حدّ تأليف «دين فلسفي» أو «فلسفة دينية»، وهذا ما قام به ابن سينا (ص)

هل مارسنا الإسقاط التاريخي، كما فعل د. الجابري؟ نعم، لكن قد نكون حاولنا تجاوزاً أن يكون هذا الإسقاط قائماً على «الحدس» وحده!!

٧- الدين والفلسفة في رؤية ابن رشد

مما يلفت في كتابات د. الجابري، هذا الاهتمام الكبير بابن رشد، وهذا التقييم الذي يعلي من شأنه. ونحن لا نشك بكل ذلك، ولعل كل الدراسات التي تناولت الفلسفة العربية، قالت بذلك. لكن ما يختلف به د. الجابري عن الآخرين، هو المدى الذي يصل إليه في التقييم، حيث يرفع رفض ابن

رشد لابن سينا «إلى مستوى القطيعة الايبيستيمولوجية» (نحن والتراث، ص8). كيف؟ ما معنى ذلك؟ لا بد أن نشير هنا أن هذه النتيجة استثارت بعض الكتّاب، مما دعا د. الجابري في مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب(7) إلى أن يضيف المعنى الذي قصده إلى أبعد حد، حيث أكّد «أن ما يهمنا من هذا المفهوم ومن كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا الفلسفي هو الجانب الإجرائي فيها ليس غير» ص8-9 ماذا قصد بالجانب الإجرائي؟ أليس للقطيعة الايبيستيمولوجية معنى عميق، يمس جوهر الإشكالية التي عاشها الفكر؟ إن د. الجابري، وهو في سعيه لتضييق المعنى الذي قصده، يقول: «لنكتفِ من جهتنا بالتأكيد مَرة أخرى على أن القطيعة الايبيستيمولوجية بين ابن رشد وابن سينا قد تمت داخل الثقافة العربية الإسلامية الواحدة»، ويضيف «وإذن فإن يكن ابن رشد قد حقق قطيعة ابيستيمولوجية مع ابن سينا معناه أنه فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه»، ويوضح «أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الايبيستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، علمية الايبيستيمي علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية..» ص9.

إذن القطيعة تعني الانتقال من اللاهوت إلى العلم. فهل هذه مسألة صحيحة؟

ينطلق د. الجابري في مناقشته لهذه القضية من ذلك الفصل الذي قام به ابن رشد (وقبله ابن باجة، وابن طفيل) بين الدين والفلسفة. فابن طفيل يقرر «أن لكل من الدين والفلسفة طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف» ص42. وتنطلق المدرسة الفلسفية في المغرب من رفض أن في الدين مثالات لما في الفلسفة، وبالتالي فلا سبيل إلى دمج أحدهما في الآخر ص42، لأن «لكل منهما مقدماته وأصوله» ص42. من هنا يصل د. الجابري إلى القول إن نقطة البداية في المشروع الفلسفي في المغرب،

هي تحرير الفلسفة (فلسفة أرسطو باعتبارها أكمل فلسفة) من الشروح الخاطئة والتأويلات المنحرفة والرجوع بها إلى الأصل، إلى قراءة أرسطو بأرسطو .. ذلك ما يجب العمل به في الشريعة أيضاً: يجب نبذ أقاويل المتكلمين والرجوع إلى الأصل، وإعادة بناء القول الديني من داخله على أساس أن القرآن يفسر بعضه بعضاً. هنا أيضاً يجب قراءة القرآن بالقرآن ... » ص 42. المطلوب «هو تطوير كل منهما [الدين والفلسفة] من الداخل، حتى يصبح العقل حاضراً في الدين وتصبح الفلسفة متفهمة للدين فيتجهان معاً نحو نفس الحقيقة، نحو المطلق حيث يندمجان في اللا نهاية ... » ص 42.

هنا نلاحظ أن المدرسة الفلسفية في المغرب، وكما يشرحها د. الجابري، تؤكد على أن لكل من الدين والفلسفة «طريقه الخاص» في البداية، لكنهما «يلتقيان عند الهدف»، «يندمجان في اللا نهاية». أي إنها تؤكد على اختلاف المقدمات، واتفاق النتائج (الهدف). ولكي يتحقق ذلك، لا بد من تطوير كل منهما من داخل إشكاليته، وهذا الذي يساعد على أن «يتعقلن» الدين، ولكي تصبح «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»، كيف لا، وكل منهما حق «والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» ص 42. إذن، إن مشروع ابن رشد الفلسفي «يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معاً يهدفان إلى نفس الهدف» ص 212-213. «ومن هنا اكتسى الدفاع عن الفلسفة في المغرب والأندلس لا في سبيل الدمج بينهما كما حدث في المشرق، بل في سبيل الفصل بينهما وإضفاء المشروعية على كل منهما، وذلك بالتماس المشروعية للفلسفة من الدين، والتماس المشروعية للدين من الفلسفة، ثم البرهنة أخيراً على أنهما يتكاملان ... » ص 236. و «لذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل

الفلسفة» ص238.

إذن، الدين حق، «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». «أما هذا الحق الذي ينشده الدين وتنشده الفلسفة فهو ليس شيئاً آخر غير الفضيلة، ولكن مع هذا الفارق وهو أن الدين يطلب الفضيلة العملية عن طريق حمل الناس على السلوك الفاضل مباشرة، أما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل. ولذلك فإذا نظرنا إلى الدين والفلسفة من خلال الهدف الواحد الذي يسعيان إليه وجدناهما متفقين تمام الاتفاق، ولا يجوز أنْ يصدر القول بتعارضهما إلاَّ مِمنْ (لم يقف على كنههما)» ص246. وبالتالي فإن ابن رشد يحتفظ لكل من الدين والفلسفة «باستقلاله ويقيم بينهما نوعاً من التوازي يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة» ص246. لهذا نراه ينتقد النصيين (الفقهاء) الذين أغلقوا باب الاجتهاد، من منطلق الدعوة إلى «إعادة مبدأ الاجتهاد»، أي إعادة تفسير النصوص. كما ينتقد الفلسفة المشرقية، التي دمجت الدين بالفلسفة، لكنْ ليس بهدف إلغاء أيّ منهما، بل من أجل رفض «التطابق التام بينهما في كل قضية، ومن ثمة المرور من أحدهما إلى الآخر في كل جزئية» لأن ذلك غير ممكن «فالبناء الديني يختلف في طبيعته وتركيبه عن البناء الفلسفي، لأن لكل منهما مبادىء خاصة به. وإذا كانت مبادىء الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية، فإن في مبادىء الدين، علاوة على تلك التي تطابق مبادىء العقل، (أموراً إلٓهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها) تهافت التهافت ص791، ج2» ص246.

هنا نلاحظ أن ابن رشد يدعو إلى «تحرير» الفلسفة من «المقدسات»، و «تحرير» الدين من «العقل الفلسفي» وتحديداً في قضاياه الكبرى، والتي لا تجد أي تفسير عقلي. لكن هذا «التحرير» مشروط، وليس مطلقاً، أو تاماً، لأنه يتحدد، في الفلسفة في أن كل فعل عقلي فلسفي يجب أن لا يتعارض مع جوهر الدين (الوحي، الآخرة، النبوة، القرآن)، وبالتالي فإن

ابن رشد يحرر «التفاصيل» الفلسفية، أو «المواقف» الفلسفية، أو «القضايا» الفلسفية من الدين، لكنه لا يحرر الفلسفة منه، ما دام يطلب منها أن تتحكم لجوهر الدين. كما أن هذا «التحرير» يتحدد في الدين، بأنه يحكم العقل في «التفاصيل»، و«المواقف» و«القضايا»، ولا يحكّمه في جوهره.

من هنا يمكننا القول إن مسألة فصل الدين عن الفلسفة في فلسفة ابن رشد، عبَرت عن إعادة لترتيب العلاقة بين «العقلاني» و«اللا عقلاني»، بين الفلسفة والدين، دون القطع بينهما. ولأنها كانت كذلك، فقد ظلّت «علمانية» فلسفياً (وإن كان صعباً القول بذلك)، بمعنى أنها إذا كانت «حررت» الفلسفة من الدين (وحسب ما ورد سابقاً على وجه التحديد)، فإنها لم تحرر المجتمع من الدين. بل أكثر من ذلك، طالبت بتجديد الدين، كما طالبت بتجديد الفلسفة. وبذلك ترانا نخالف د. الجابري في استنتاجه، عن أن الفلسفة في المغرب كانت «علمية الابيستيمي، علمانية الاتجاه» ص9، ونرى أنه استنتاج متسرّع. وهي في أوروبا فقط، بعد ما انتقلت إليها، اتخذت منحى علمانياً، بفعل صعود البرجوازية فيها، وحين كان الفصل بين الدين والفلسفة، (وبالتالي الدين والسياسة)، مدخلاً كي تلغي الفلسفة الدين، وتؤسس السياسة مجتمعاً علمانياً.

إن ما فعله ابن رشد هو تحقيق فصل «إجرائي» أساساً في تحقيق مطامح البرجوازية الصاعدة في أوروبا، التي ابتدأت من الفصل بين الدين والفلسفة، لكي تصل إلى المجتمع العلماني. وبذلك فقد كان ما فعله ابن رشد خطوة هامة في سياق حركة التطور الفكري العالمي.

٨ـ ما سكت عنه المشروع أو موقع الإمام الغزالي في إطار الفلسفة العربية الإسلامية

الملاحظ أن أبا حامد الغزالي، أحد أهم فلاسفة المشرق، وأكثرهم تأثيراً

في الاجيال اللاحقة، غاب عن «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، أي عن مشروع د. محمد عابد الجابري. لماذا؟ أعتقد أننا لن نجد الإجابة بسهولة، رغم أننا نجد إجابات «واضحة». يقول د. الجابري «لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية إتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي، وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط» (نحن والتراث ص39). ويضيف «لقد تبنى الغزالي مضمون فلسفة ابن سينا المشرقية فقدمها على أنها -المنقذ من الضلال- والطريق إلى -إحياء علوم الدين- فحاكمه باسمها وباسم الدين، وصار حكمه هذا يتردد صداه في فتاوى الفقهاء المتزمتين» ص40. بمعنى أن الغزالي، لم يفعل سوى، تبني مضمون فلسفة ابن سينا، هذا المضمون اللا عقلاني الظلامي، ومن ثمّ تعميمه بشكل واسع، إذن، وحسب رأي د. الجابري، لم يخرج الغزالي عن كونه معمّم أفكار، وموصلها إلى «الفقهاء المتزمتين».

من هنا يكون ابن سينا هو «صاحب» تخلفنا، (وهذا ما يتحدث عنه د. الجابري بوضوح ص99)، أما الغزالي فهو معمّم أفكاره. وبالتالي فالأساس هو ابن سينا، وإذن ما الحاجة للحديث عن الغزالي؟ لا حاجة، وهذا ما يفعله د. الجابري، حيث لا نجد في كتابه (نحن والتراث)، سوى فقرات قليلة. وهذا ما دعانا إلى البحث فيما سكت عنه مشروع د. الجابري. إن الغزالي هو الجانب المسكوت عنه في كل مشروع د. الجابري. لماذا؟

إذن نعود لتركيب الصورة، ونحاول وضع الغزالي في موضعه.

ينطلق د. الجابري، من إشكالية، إعتبرها هي إشكالية الفلسفة المشرقية، وأعني إشكالية «التوفيق بين الدين والفلسفة»، أو إشكالية التوفيق بين «العقل» و«النقل». فيؤكد أن ما فعله الفارابي هو إبراز ما

في الفلسفة من «مثالات» لما في الدين، بهدف التوفيق. أما ابن سينا فقد خطا خطوات في هذا المجال، حيث عمل على الدمج الكامل بين الدين والفلسفة، من أجل تأسيس «فلسفة دينية»، أو «دين فلسفي». إن الانتقال من الفارابي إلى ابن سينا، هذا الانتقال الذي حوّل الصيغة الفارابية، من محاولة إبراز هذا التشابه الشديد بين الدين والفلسفة، إلى محاولة إبراز تطابق الطرفين، إن هذا الانتقال لم يكن نهاية المطاف، لأنهما حافظا على نفس الإشكالية. إشكالية الدمج بين الدين والفليسفة، إشكالية استعمال «العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو -لا عقلي-» ص 250. وبالتالي يمكننا القول، إنه حتى مع ابن سينا ظل للعقل دور، رغم الطابع الروحاني، الظلامي، الذي ضمنه فلسفته.

لكننا مع الإمام الغزالي، أمام إشكالية أخرى، هي غير إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، الفلسفة والدين. إنها إشكالية سيادة الدين- النقل.

لقد عمل الغزالي من أجل إظهار عجز الفلاسفة «عن إثبات الحقائق الدينية بالطرق الفلسفية» ص 217، إذن لقد فصل الفلسفة عن الدين، عمل على فك الربط المحكم الذي قام به ابن سينا، بين الفلسفة والدين، والذي كان بذلك يطوّر من فكرة الفارابي. وهذه الخطوة الأولى، أما الخطوة الثانية، فقد تمثلت بتلك الحملة الشديدة، التي وجهها ضد الفلسفة، «لقد نجحت حملة الغزالي على الفلاسفة: فمن جهة زكت وجهة نظر الفقهاء المتزمتين الذين اعتبروا الاشتغال بالفلسفة كفراً وإلحاداً، ومن جهة أخرى أقامت الدليل على استحالة البرهنة على قضايا الدين بواسطة المنطق والفلسفة» ص 235. وهنا نرى أن الغزالي قد فكفك تلك الإشكالية التي سادت لدى «الفلسفة المشرقية»، أعني «إشكالية التوفيق (أو الدمج) بين الدين والفلسفة»، معلناً سيادة الدين، ومقرراً سقوط العقل لمصلحة النقل. هذه هي الخطوة التي كان لها الأثر البالغ في الوضع الفكري في الوطن العربي منذ ذلك الحين، لا شك أن الغزالي تبنى روحانية ابن سينا، وظلاميته، لكنه أمعن في هذا الاتجاه، حيث أسقط «عقل» ابن سينا، هذا هو الخط الذي

استمر مع ابن تيمية، وابن قيّم الجوزية، ثم مع السلطنة العثمانية، والذي أطلق عليه الإسلام السنّي.

إن هذا الانتقال، من الفارابي إلى ابن سينا، ثم إلى الغزالي، لم يكن خارج إطار الظروف الواقعية التي عاشها الوطن العربي، منذ الدولة العباسية. وهنا نتفق مع د. الجابري، في أن الفارابي حاول الرد على الظروف التي كانت بدأت تعصف بالدولة العباسية، ظروف التفكك والتراجع، بطرح مشروع توحيدي «عقلاني»، «واقعي». أما ابن سينا الذي جاء بعدما أصبح واضحاً أن الأمل في إعادة توحيد الدولة الإسلامية لم يعد ممكناً، حيث تحولت إلى دويلات وإمارات متحاربة متطاحنة، ومات الأمل في قيام حكم مركزي تتبلور فيه من جديد وحدة السلطة واستمرارية الدولة» ص 99، لهذا عمل على «البرهنة على أن النفس جوهر روحاني، وأن السعادة الحقيقة هي، بالتالي، عودة النفس إلى ـ المحل الأرفع ـ الذي منه ـ هبطت ـ» ص 112، بمعنى انه بدأ يؤسس فلسفة «الآخرة». ثم يمكننا أن نضيف أن الإمام الغزالي الذي عاش مرحلة الإنهيار، حيث لا أمل في شيء واقعي، فقد بلور تصوره عن الآخرة، وقولب الدين وفق ذلك، لقد أصبح الدين، يعني «الحياة الآخرة». من هنا اتساع اتجاهات التصوّف، لتتحول إلى أيديولوجية السلطنة العثمانية والإيديولوجيا السائدة في كل البقاع الإسلامية.

إذن، لقد سقط العقل، وساد النقل، ولم تعد هناك حاجة للتوفيق، أو الدمج. لم يعد هناك حاجة للعقل لأنه يقود إلى الكفر والزندقة، ولم تعد هناك حاجة للدمج لأن الدين هو الأيديولوجيا، هو الرؤية، النظرية، الطريق، أما الفلسفة فإنها تنشر الإلحاد. لقد إنتهت الدولة، كنظام إداري «عقلاني»، وبالتالي لم تعد هناك حاجة «للعقلانية». فالجماهير المفتتة المفككة، المتصارعة فيما بينها، بحاجة إلى «الوهم»، وإلى اللاهوت، إلى «الغيب»، وإلى الحلم الأخروي.

هذا ما بدأه الإمام الغزالي، وهي بداية، لن نقول إنها جديدة، لأن لها

أساس -بل هي بداية جديدة، أكثر إيغالاً في الوهم. ولا شك أنه استوعب كل ما هو «لا عقلاني» في الفلسفة العربية، وبالخصوص لدى ابن سينا، لتأسيس «الدين الصوفي».

بعد ذلك، هل يمكننا وضع ابن رشد في موقعه الصحيح في سياق، تطور إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة؟

تحدثنا في أكثر من موقع عن ابن رشد، وبالتالي ترانا نعود للحديث عنه من جديد، انطلاقاً من السعي لتوضيح موقعه الصحيح في سياق تطور الفكر العربي. وإذا كنا أوضحنا أن فصله بين الدين والفلسفة هو فصل «إجرائي»، وليس فصلاً «علمانياً». فإن متابعة سياق تطور الفكر الفلسفي، من خلال تطور إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، تزيد من توضيح السبب الذي جعلنا نقول إن فصله، هو فصل «إجرائي». لقد رد ابن رشد على «تهافت الفلاسفة» الذي وضعه الغزالي، في سياق حربه ضد الفلسفة، فكتب «تهافت التهافت»، لكنه وفي هذا الكتاب شدد الهجوم على ابن سينا، وتحديداً على «خلطه» الدين بالفلسفة، أي علي منهجه في الدمج بين الدين والفلسفة. وإذا كان الغزالي قد هاجم نفس القضية لدى ابن سينا، من أجل هزيمة الفلسفة وسيادة الدين، فقد عارض ابن رشد دعوة الغزالي لهزيمة الفلسفة، لهذا جهد من أجل توضيح اتفاقها في الهدف ص42، أي «عند الحقيقة المطلقة» ص246، مما جعله يلجأ إلى نفس أسلوب الغزالي، في الفصل بين الدين والفلسفة، لكن لا لكي ينفي أياً منهما، بل لـ«إضفاء المشروعية على كل منهما» ص236. لا ليلغي الدين -وهو الفيلسوف، ولهذا أهمية كبيرة- بل ليؤكد الاثنين معاً، وهو هنا يعيد إنتاج نفس إشكالية الفلسفة العربية الإسلامية، من جديد، وبشكل جديد، بصيغة «أرقى»، لكنها تحافظ على منطق «التوفيق». بمعنى أن الدين والفلسفة وفق رؤية ابن رشد، من غير الممكن «خلطهما» (دمجهما) إنهما «متجاورتان، متحابتان» وكذلك العقل والنقل، فلا يمكن «خلطهما أيضاً، بل يمكن أن يكونا «متجاورين»، لهذا نراه يقرر «أن القول الديني

(والقرآن بكيفية خاصة) هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل» ص 242، وأن الخلاف بينهما «يتعلق فقط بطريقة التعبير عن الحقيقة والإفصاح عنها: العقل يستعمل البرهان، أما الوحي فيلجأ إلى الاستعانة بالحس والخيال» ص 242. كما أن القرآن يفسر بعضه بعضاً ص 242. وبالتالي فمعنى التأويل هو «إعادة بناء القول الديني بناءً عقلياً مع احترام وحدته الداخلية» ص 243. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار «أن الدين يقوم على ثلاثة مبادىء لا يجوز أبداً تأويلها، وهذه المبادىء هي: ١- الإقرار بالله. ٢- الإقرار بالنبوات. ٣- الإقرار باليوم الآخر» ص 243، (وهي مأخوذة من كتاب ابن رشد، فصل المقال ص 23).

من هنا يمكننا القول، إن ابن رشد رد على رؤية ابن سينا للفلسفة، هذه الرؤية التي جعلت الغزالي، انطلاقاً منها، ينفي الفلسفة ككل، عائداً إلى أرسطو، دارساً له انطلاقاً من منطق (أرسطو)، ومقرراً سلفاً أن منطق أرسطو -وفق ما فهمه هو- يدعم القول الديني كما جاء في القرآن. كما أن ابن رشد، عمل على إعادة تأسيس القول الديني من جديد، انطلاقاً من القرآن ذاته، فاتحاً باب الاجتهاد الذي أغلق منذ بداية القرن العاشر. ولا شك أن محاولة إضفاء الطابع «العقلاني» على الدين والفلسفة معاً، ارتبط بالمحاولة «التحديثية» التي قام بها ابن تومرت، من أجل إعادة تأسيس الدولة الإسلامية. فقد فصل ابن رشد الدين عن الفلسفة، من أجل إعطاء «العقلانية» مداها. في الفلسفة حيث تبحث في الواقع فقط -مع التسليم بالميتافيزيقا-، وبالتالي يكون للعقل دوره العميق. وفي الدين حيث يجب أن يعاد بناءه عقلياً. وبذلك يكون ابن رشد ممثلاً لأرقى درجات التطور «العقلاني» في الفلسفية العربية. دون أن يكون علمانياً، أو علمياً، بالمعنى الحديث لهذه التعبيرات. لقد مثّل أرقى مراحل التطور في الفلسفة العربية، نعم، لكن في داخل إشكاليتها ذاتها، وفي تجديدها في إطار «عقلاني».

٩ ـ ابن رشد ونحن

من يقرأ كتابات د. محمد عابد الجابري، يلاحظ هذا التقدير الشديد الذي يوليه لابن رشد، فهو يعتبره «أعلى مرحلة وقف به التقدم» (نحن والتراث ص47)، وهو يدعونا لأن نعيش «لحظة» ابن رشد، لا «لحظة» ابن سينا، ما دامت اللحظة الأولى هي نقطة التجاوز، حيث «ألغتها تاريخياً» ص49. كما يدعونا لأن نستعيد «الروح الرشدية» ص52 لأن عصرنا يقبل هذه الروح، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية، والتعامل النقدي» ويضيف أن «تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية المشرقية، الغنوصية الظلامية» ص52.

و د. الجابري، يحاول استخلاص ما بقي من ابن رشد، وظل صالحاً لكي نتمثله وأوّل هذه الاستخلاصات، القطيعة مع الروح السينوية، وثانيها الفصل بين الدين والفلسفة، وبالتالي فهم الدين داخل الدين، والفلسفة داخل الفلسفة ص49-51.

إن د. الجابري يدعونا إلى إتباع طريقة ابن رشد، وكما حددها. ولا شك أن الاتجاه الظلامي هو الذي ظلّ سائداً منذ الغزالي على الأقل، وبالتالي فنحن نواجه بإشكالية، قريبة من الإشكالية التي عاشها ابن رشد، وعمل على تفكيكها، لكن ماذا نفيد من ابن رشد؟ هل «يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و (الليبرالية) في تراثه، ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية؟» ص53. هنا نحن أمام إشكالية، فما أهمية كل ذلك؟ هل هي الحاجة لمبرر عربي، يغطي قبول الفكر الحديث؟

لا شك أن ابن رشد مَثّل مرحلة متقدمة، في سياق تطوير الفكر العربي، لكن الظروف العامة تغيرت، والمشكلات التي يواجهها العرب اختلفت، وما

كان متقدماً زمن ابن رشد لم يعد متقدماً الآن، ليس في أوروبا فقط وهي التي عاشت «التاريخ الذي خرجنا منه» لأنها أخذت منا ابن رشد ص49، بل وفي الوطن العربي أيضاً. صحيح أن العرب تخلّفوا عما وصل إليه الفكر مع ابن رشد، وسادت «الروح السينوية» كما يسميها د. الجابري، أو بشكل أدق سادت المفاهيم والأفكار التي أخذ ينشرها الغزالي، ثم ابن تيمية وابن قيِّم الجوزية، وهي أفكار لاهوتية مناهضة لكل فلسفة ولكل علم، حيث حسمت معادلة الدين- الفلسفة، وهي المعادلة التي كان الصراع حولها حامي الوطيس، لمصلحة الدين وعلى الضد من الفلسفة، أو كما يقول د. الجابري سادت الروح الغنوصية الظلامية- لكن العرب لا يعيشون في جزيرة معزولة، بل أن التطور العالمي، يفرض نفسه، سواء سلباً أو إيجاباً، لمصلحة ظروف جديدة. وهذا لا يعني أن هذه الظروف أسقطت تلك المفاهيم القديمة، رغم أنها تضيف إليها (في السلب والإيجاب أيضاً)، بل أن «الروح الرشدية» لا تعود قادرة على إحداث «القطيعة الابستمولوجية» مع الروح السينوية. وهذه هي المسألة المهمة، لأن القضية ليست قضية الفكر العربي وحدها، بل قضية الفكر العالمي كله، وهنا نحن ننطلق من عالمية الفكر.

لقد دخلت «الرشدية» أوروبا، وكانت أساس (أو كانت من أسس) حركة التقدم الفلسفي. وخصوصاً في مجالين أساسيين، مجال طريقة التعامل مع فلسفة أرسطو، (أي العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية والتعامل النقدي). ومجال فصل الدين عن الفلسفة. هذه الأفكار التي كانت البرجوازية الصاعدة، العقلانية، الواقعية، النقدية في أمسً الحاجة إليها. لكن التطور الأوروبي أحدث «ثورة» في الفكر، قادت إلى نشوء الفكر الحديث. ونحن اليوم في مواجهة الفكر الحديث، وليس فقط في مواجهة «الروح السينوية». ليس هذا فحسب، بل أن هذا الفكر الحديث أمدَّ «الروح السينوية» بأسس فلسفية جعلتها أكثر متانة. فماذا يفيدنا ابن رشد في كل ذلك؟

إن التطورات التي حدثت منذ ابن رشد، أدت إلى تغير كبير في الظروف الواقعية، مما طرح إشكاليات جديدة (وإن كـــان هناك تشابه بين الظروف العربية زمن ابن رشد، والظروف الحالية، فإنه تشابه شكلي أكثر منه واقعي). وهذه الإشكاليات الجديدة تحتاج إلى «عقل» جديد. كما أن هذه التطورات أدت إلى حدوث «أكثر من» قطيعة أبستمولوجية مع «الروح الرشدية» بمعنى أن «الروح الرشدية» التي انتشرت في أوروبا أدت إلى المساهمة في تطور الفكر الذي -وبالترافق مع التطور العلمي- أدى إلى تبلور أنظمة معرفية حديثة. فالعقلانية والواقعية والتعامل النقدي، غدت أساساً مكوِّناً للعديد من المدارس الفكرية الحديثة، وبصيغ تجاوزت بكثير ما كان يطرحه ابن رشد (وهنا أتحدث عن الفكر الحديث بشكل عام، قاصداً عدم الدخول في التحديد، لأن هذا ليس موضوعه). إنها جزء من تراث، ولها أركانها، وأنظمتها المعرفية، التي هي أغنى مما جاء به ابن رشد، بالضرورة. فهناك ديكارت وكانط، وهناك ماركس. ولعل التحوّل المذهل حدث في المجال الابستمولوجي ومع ماركس تحديداً.

هنا ترانا نتجاوز أحد الاستخلاصات، كما طرحها د. الجابري، أمـا قضية الفصل بين الدين والفلسفة، فلا شك أننا بحاجة إلى التأكيد عليها، بعدما ظل سائداً، اتجاه إلغاء الفلسفة لمصلحة الدين، ثم استشرى اتجاه دمج الدين بالفلسفة، رغم الحاجة إلى فهم أعمق مما كان لدى ابن رشد. مع ملاحظة أن بداية القرن الحالي شهدت دعوة قوية من أجل ذلك. ليس من قبل الاتجاه «الليبرالي» أو «العلماني» بل من داخل البنية ذاتها، خصوصاً مع عبد الرحمن الكواكبي، وعلي عبد الرازق. وملاحظة أن الظروف الواقعية الحالية جعلت أية محاولة للدمج بين الدين والفلسفة، بين الدين والسياسة، أمام حرب دموية.

إذن، هل يمكننا القول إن «استعـادة» (نضع كلمـة استعـادة بين مزدوجين ليس لأننا ننقلها عن د. الجابري، رغم أنه يستعملها، بل لأن القضية ليست قضيـة استعـادة، بل قضيـة فهـم وإبراز)، «الجوانب

العقلانية» و(الليبرالية)» في التراث، يهدف إلى تفكيك الأيديولوجيا الماضية (أو حسب تعبير د.الجابري «الروح السينوية») من داخلها؟ هذه مسألة ممكنة، وصحيحة، وإن كانت بحاجة لأن تكون جزءاً من عملية أشمل، عملية هدم وبناء، على ضوء «أرقى» ما وصل إليه العلم الحديث. كيف؟ هذا ما هو خارج إطار هذا التعليق.

من هنا يمكن القول إن «العودة» إلى الماضي، أي العودة إلى دراسة التراث، تهدف إلى القيام بمحاولة لفهم الفكر «الظلامي» السائد في الحاضر أساساً، ومعرفة «الجوانب المشرقة» الغائبة عن الحاضر، والتي جرى طمسها في طيّات التاريخ. بمعنى أن «العودة» إلى الماضي تهدف إلى فهم «السالب والموجب» في التراث. لكن مع هذه الملاحظة، وهي أن فهم السالب، أي الفكر الظلامي السائد في الحاضر، لهدف استراتيجي وهو العمل من أجل هزيمته. في سياق السعي من أجل سير حركة التقدم. وأن فهم الموجب أي الجوانب العقلانية و(الليبرالية)، الغائبة عن الحاضر، لهدف محدد، هو إيجاد مرتكزات من داخل بنية الفكر العربي القديم-الحاضر، تعطي المبررات من أجل تفكيك هذه البنية.

إننا نخشى أن تكون العودة إلى «الجوانب العقلانية و(الليبرالية)» في التراث العربي، تهدف إلى تدعيم تبني العقلانية الحديثة لا غير. وهذا ما فعله عدد من الكتّاب حين بحثوا عن «المادية» في الفكر العربي القديم، من أجل تدعيم تبني الماركسية. لأن هذه الصيغة، تعبّر عن «عقدة نقص»، أمام ما يسمى «الفكر المستورد» بينما في الفكر ليس هناك ما هو مستورد، لأن الفكر- وبالتحديد الفلسفة، وخصوصاً النظام المعرفي فيها- عالمي. فكما نأخذ من أوروبا أخذت أوروبا منّا، وكما أخذنا من اليونان أخذ اليونان منّا، وأخذت أوروبا من اليونان. إن تبني العقلانية الحديثة، (ولن نحدد هنا أيّ اتجاه من اتجاهاتها نتبنى).. هو نتاج التطور الحديث، وبالتالي فإن حركة التقدم، تحتاج إلى خوض ما يسمى عادة النضال الأيديولوجي، ضد الأيديولوجيا السائدة، (وهي الأيديولوجيا القديمة)،

وهذه هي المسألة الهامة في «الحداثة».

فهل من مكان في هذا السياق، «لاستعادة» و«توظيف» الجوانب العقلانية و(الليبرالية) الماضية؟ هذه هي القضية في اعتقادنا.

١٠ ـ قياس الغائب على الشاهد

لعل أهم ما تحدث عنه د.محمد عابد الجابري، هو النظام الايبستيمولوجي في الفكر العربي، والقائم على أساس «قياس الغائب على الشاهد». ولا شك أن هذا النظام كان معروفاً منذ العصر العباسي، بمعنى أنه كنظام ايبيستيمولوجي جرى استخدامه بشكل واعٍ، خصوصاً في الفقه واللغة وعلم الكلام.

لكن ما هو أساس هذا النظام الايبيستيمولوجي؟ كيف تكوّن؟ ولماذا طبع العقل العربي بطابعه؟

د. الجابري يعيد تأسيس هذا النظام إلى علماء النحو والفقه، ثم علماء الكلام، وعلماء الطبيعة ص17. لكن كيف؟ لماذا نحا علماء النحو هذا المنحى؟ ما هو المستجد الذي نقل «العقل» العربي من مرحلة إلى أخرى؟

إن تطور كل من النحو والفقه وعلم الكلام و«العلوم الطبيعية»، والفلسفة، ثم فقط ـوفي الإطار الذي نعرفه لهاـ بعد تأسيس الدولة العربية الإسلامية، بمعنى أن كل هذه العلوم تأسست على ضوء تجربة تلك الدولة، على ضوء المنطق الذي حكم تأسيسها، وبالتالي فقد طُبعت بطابعها، ولم يشمل هذا الطابع الجانب الأيديولوجي، بل خصّ الجانب الايبيستيمولوجي أيضاً، وأساساً. وهذا ما نود الإشارة إليه، لأنه يوضح أساس بناء نظام «قياس الغائب على الشاهد».

لقد جاء القرآن (ثم السنّة) كرؤية جديدة للأوضاع التي كانت قائمة في الجزيرة العربية على وجه التحديد، فطرح الحلول للمشكلات القائمة، وأسس أيديولوجيا جديدة، مخالفة للأيديولوجيا التي كانت سائدة لدى المجتمع القَبَلي البدوي. ولقد شكلت هذه الرؤية نقلة هامة في مسيرة تطور

المنطقة، لأنها شكلت نقلة هامة في المجال الأيديولوجي. وكانت هذه الرؤية أساس تأسيس الدولة العربية الإسلامية. لكنها رؤية إلَهية، (أي رؤية مطلقة)، رؤية سماوية، والرؤية السماوية غير قابلة للنقض، أو المخالفة، أو التغيير أو التطوير. والمطلوب من الناس (العامّة) تطبيقها، تنفيذها، التقيد بها، ولكن دون السماح بمراجعتها، أو الشك في أحد أسسها، وتأسيس الواقع وفق ما جاء فيها، وحين يعاند الواقـع، من المفترض أن يطوّع بكل السبل، لهذا، وبعد تأسيس الدولـة العربيـة الإسلامية، غدت مرجعاً مطلق الصحة، في مجالات الحياة المختلفة، وأصبح أي تطور، أو تغير يجري في الواقع يحتاج لأن يجد تبريره فيها، وإلاّ أعتبر مخالفاً للدين. في هذا السياق تأسس الفقه الذي كان يهدف إلى «تطبيق» ما جاء في القرآن والسنّة، ومن ثم الاجتهاد في الأمور التي لا تجد ما يبررها فيهما، فأصبح الاجتهاد يعني «التبرير العقلي» للوقائع، على ضوء القرآن والسنّة، وبما يحقق غرضهما. وكان أساس الاجتهاد القياس على الممارسة كما تمت في الإسلام الأوّل. وفي هذا السياق تأسست «النظرية السياسية»، نظرية الحكم وعلاقتـه بالمجتمـع، حيث تمحورت حول «أمير المؤمنين»، كشخصية مطلقة الصلاحية، معنية بتطبيق الشريعة، وحكم المؤمنين، في إطار الشورى، مما مركز السياسة، في دهاليز الحكم، وتحديداً في يد الخليفة، وحجبها عن الناس، الذين تحوّلوا إلى رعايا. وهكذا في المجـالات الأخـرى، علـم الكـلام، اللغـة والفلسفة... إلخ.

فمثلاً، في مجال اللغة، أدى الشعور بأنتشار ما أسمي «اللحن»، أي تأثير اللغات الأخرى، وخصوصاً الفارسية، على العربية، إلى محاولة «قولبة» العربية، لكي تظل هي اللغة السائدة، ولما كان «المدونون» بحاجة إلى مرجع، فقد بحثوا في البادية عنه، وبذلك أصبح البدوي هو مقياس اللغة. (ولعل د. الجابري يوضح هذه القضية في كتابه -تكوين العقل العربي-). ولا شك أن لتحديد هذا المرجع علاقة بالقرآن، الذي جاء

«بلسان عربي مبين»، أي لسان أهل الجزيرة، وتحديداً قبيلة قريش.

إن أهمية معرفة أساس تكون نظام القياس، نابعة من أن اندماجه بالدين، جعله نظاماً مطلقاً، ثابتاً، وجعل المساس به، مساساً بالدين ذاته. من هنا ظل العقل العربي منحكماً له، إلى أبعد الحدود.

وإذا كان دخول الفلسفة، أدى إلى محاولات لتأسيس نظام آخر (أو اتباع نظام آخر)، فقد عملت الفلسفة العربية عموماً، على تكريسه، لأنها ظلت تتحكم للقرآن كمرجع، في رؤيتها الفلسفية -السياسية- المجتمعية. وزاد في الإشكالية سيادة «عصر الانحطاط»، الذي جعله الطريقة الوحيدة في التفكير، مع فارق أن نظام القياس، أصبح نظاماً آلياً، لا دور للعقل فيه، وهذا ما يوضحه د. الجابري، وتحوّل «إلى القياس لـ-الجديد- على -القديم» فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على -اكتشاف- قديم يقاس عليه» (نحن والتراث ص19).

وإذا كانت أوروبا قد عبرت من منطق «اليقين المطلق»، إلى منطق «الشك»، و... وصولاً إلى الرؤية العلمية المادية للمجتمع، والكون، فقد ظل العقل العربي، أسير نفس النظام المعرفي. وإذا كان العلم يبدأ بالشك، فقد ظل العلم بعيداً عن العقل العربي، لأن بنية الأيديولوجيا السائدة، لا تحتمل الشك، لأنها لا زالت تعتقد بـ«اليقين المطلق».

لماذا لم يتغير النظام المعرفي العربي هذا -قياس الغائب على الشاهد-؟ بدون شك إن ارتباطه بالدين جعل إمكانية التفكير فيه تعتبر مساساً بالدين.

هل استطعنا «الشك» في بعض الأفكار الأساسية، فيما ورد في كتاب «نحن والتراث»؟

لقد حاولت ذلك من خلال التعليق على مفاصل أساسية، من رؤية د. الجابري، لا شك أنها لصيقة بجانبين، الأول المنهج الذي يتبعه د. الجابري، والثاني النتائج التي يتوصل إليها حول بعض القضايا.

وتبقى هذه -كما أشرت في المقدمة- تعليقات ليس أكثر، ويبقى المشروع الذي تناوله د. الجابري في كتبه بحاجة إلى الدراسة.

○ المصادر :

(1) د.محمد عابد الجابري، «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، ط1، دار الطليعة- بيروت، 1980، ط4، دار التنوير- بيروت، 1985. ولقد اعتمدنا الطبعة الرابعة، كونها أشمل، حيث أضيفت إليها مقدمة، تناولت الرد على بعض الملاحظات، التي انتقدت الكتاب، وكذلك فصل عن ابن باجة. والإحالات الواردة في النص، تعود إلى نفس الطبعة.
(2) د.حسين مروه، «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، دار الفارابي- بيروت، ج1، ج2، ط1، 1978.
(3) وهي الدراسات التي ضمّها كتاب «نحن والتراث»، مصدر سبق ذكره. والذي نناقشه هنا.
(4) د.محمد عابد الجابري، «الخطاب العربي المعاصر»، دار الطليعة- بيروت، ط1.
(5) د.محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، دار الطليعة- بيروت، ط1، والنصوص الواردة من نفس الطبعة.
(6) د.محمد عابد الجابري، «بنية العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط1.
(7) د.محمد عابد الجابري، «نحن والتراث»، مصدر سبق ذكره.

الفصل السادس:

الخاتمـــة

[إشكالية التراث في الوعي العربي الراهن]

كانت مشكلة «الأنـا» و«الآخر» قد ثارت حينمـا بدأ التغلــغل الاستعماري، بفعل اندماج بنية فكرية جديدة، في واقع كان قد أخذ سماته منذ سبعة أو ثمانية قرون، وبالتالي ظهرت في صيغة الإسلام ضد المسيحية القادمة من الغرب[1]، أو في صيغة «الفكر الإسلامـي» في مقابل الفكر الأوروبي. واتخذت شكل صراع بين «الذات» التي شعرت أنها أمام قوّة تهددها بالتصفية، و«الآخر» الذي هو -وهنا نقصر حديثنا على الفكر تحديداً، بسبب من الاستقلالية النسبية التي يتمتَّع بها- الفكر الأوروبي، فغدت القضية المطروحة على الفكر السائد في الوطن العربي، هي قضية رفض الفكر «المستورد». وبذلك فقد واجهت الأيديولوجيا السائدة التي كانت تعبِّر عن الطبقات المستغِلَّة- الحاكمة، الأفكار والمفاهيم «الغربية»، وحاولت منع توطّنها واندماجها في بنية المجتمع.

لكن قرناً من الزمن يفصلنا عن تلك الإشكالية، حدثت فيه تطورات هامة، حيث تغيّرت بنية المجتمع الاقتصادية الاجتماعية، واهتزَّ الأساس الذي كان يولّد الأيديولوجيا السائدة تلك، التي كانت تجد في البنى الريفية المغلقة، وذات العلاقات الطبيعية مرتعاً لها. وبالتالي تأسست بنية طبقية جديدة، أوجدت طبقات جديدة، لا تجد في الأيديولوجيا السائدة تلك معبِّراً

عن مصالحها، وطبقات أخرى عملت على تطويع تلك الأيديولوجيا لكي تتكيَّف مع البنية الرأسمالية التابعة. وبذلك انتفى الأساس الموضوعي لوجود إشكالية «الأنا» و «الآخر»، أو حسب ما غدت تعرف بـ «الأصالة» و «المعاصرة»، أو «التـراث والحداثــة». ونقــول انتفــى الأساس الموضوعي، لأنَّ الركود الذي كان سائداً طيلة سبعة أو ثمانية قرون، والقائم على أساس البنية الريفية المغلقة، ذات الاقتصاد الطبيعي، والذي كان يسمح بأن تصبح الأيديولوجيا السائدة هي، ليست أيديولوجيا الطبقة السائدة (المستغِلَّة- الحاكمة) فقط، بل أيديولوجيا المجتمع كله، لأنَّ هذا الركود قد إنتهى، وتأسَست بنية جديدة، تحوي طبقات متصارعة، وبالتالي توجد أفكاراً متصارعة.

ولمَّا كانت البنية الجديدة، هي بنية حديثة بمعنى من المعاني، أي أنَّها «مشابهة» للبنية التي تكوّنت مع انتصار البرجوازية الأوروبية (البرجوازية الصناعية والزراعية ،العمال، البرجوازية الصغيرة المدينية)، فقد كان من الطبيعي أن تصبح المفاهيم الحديثة، معبِّرة عن مطامحها وأهدافها. من هنا أصبحت تلك الأفكار والمفاهيم، التــي كانت تنسب عادة للآخر (أي للبرجوازية الأوروبية)، جزءاً من البنية الفكرية المحلية، وبذلك أصبحت جزءاً من منظومة أيديولوجية تحاول الطبقات الحديثة (البرجوازية، ثم البرجوازية الصغيرة المدينية، ثم العمال)، تأسيسها لكي تعبِّر عن رؤيتها لمصالحها وأهدافها. إنَّ هذه العملية عبَّرت عن انشقاق «الذات» أو «الأنا»، هذه الكتلة الهلامية المؤسَّسة وفق أيديولوجيا الطبقة السائدة ولخدمة مصالحها، وبالتالي عبَّرت عن تفاقم الصراع الطبقي داخل بنية المجتمع، بين طبقات مستغِلَّة- حاكمة، وأخرى مضطهدة ومستغَلَّة، وتطمح لأن تحقِّق العدالة والمساواة والحرية. لكنها عبَّرت أيضاً عن اختلاف النظر للآخر (البرجوازية الأوروبية)، فلم تعد القضية هي قضية الإسلام- المسيحية، أو قضية الفكر الإسلامي- الفكر البرجوازي أو التراث- الحداثة، بل غدت القضية هي قضية التصورات إلتي تؤسسها البنية الحديثة، والتي

تسمح لها أن تتطوّر، وتستقل، في مواجهة التصورات الاستعمارية الهادفة إلى السيطرة والاحتلال، والهيمنة.

بمعنى أنَّ القضية، ليست قضية التمسك بالبنية القديمة خشية الذوبان في «الحضارة الجديدة»[2]، بل غدت قضية الخيارات الممكنة من أجل تحقيق تقدّم المجتمع، ورفاه الجماهير الشعبية. أي أنَّ الخوف من الذوبان في «الحضارة الجديدة» قد إنتهى، لسبب بسيط، وهو أنّه قد تحقّق، لقد غدونا جزءاً تابعاً في النظام الرأسمالي العالمي[3]. وبالتالـــي غدت الإشكالية هي كيف نتجاوز التبعية؟ هذه الإشكالية فرضت طرح سؤال: كيف نتجاوز الرأسمالية؟

في هذه الإشكالية غدا الفكر العربي، الذي تبلور مع الإسلام، تراثاً وبالتالي ماضياً، كما غدا الفكر الأوروبي الذي تبلور مع البرجوازية، تراثاً، وبالتالي ماضياً أيضاً.

وإذا كان تطوّر الفكر العربي منذ نهاية القرن الماضي، قد حاول تجاوز التراث، باعتباره ماضياً، وأخذ ينهل من الفكر الأوروبي الحديث، أو حاول في مرحلة أخرى (أي منذ الأربعينات إلى نهاية الستينات) التوفيق بين هذا وذاك، إنطلاقاً من أنهما يعبّران عن لحظتين فكريتين مختلفتين، حيث الفكر الطبيعي، والتقني هو نتاج أوروبا الحديثة، والأفكار الروحية هي تراثنا. ومن ثمَّ أجريت عملية تكييف للفكر التقني الأوروبي، لكي يتوافق مع الأفكار الروحانية، كما أجريت عملية مماثلة للأفكار الروحية، لكي تقبل التقنية[4]. إذا كان تطور الفكر العربي قد حاول ذلك خلال سبعة عقود، فقد طغت إشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، العرب والغرب، طغت من جديد، وغدت الشغل الشاغل للعديد من المفكّرين. من هنا يطرح التساؤل التالي: ما هو موقع هذه الإشكالية من الواقع، من الظروف الواقعية؟ وعن ماذا تعبّر في الصراع الدائر في الظروف الواقعية؟ هل هي «إشكالية نظرية؟»[5].

لنحاول أولاً دراستها من زاويتين: زاوية الأصالة والمعاصرة، وماذا يعني

طرحها اليوم، وزاوية ثنائية العرب- أوروبا، والنتائج المترتبة عليها. ومن ثمَّ يمكننا تحديد علاقتها بالظروف الواقعية.

حينما يطفو الغث
(أو حول إشكالية الأصالة والمعاصرة)

في نهاية القرن الماضي ثارت مشكلة كبيرة هي مشكلة الأصالة والمعاصرة، أو العلاقة الفكرية (الثقافية) بين العرب والغرب. وكان جوهر المشكلة: ما الذي نأخذه من أوروبا وما الذي نتمسك به في تراثنا؟ ولا شك أنَّ الصدمة التي حدثت منذ بدء تغلغل الاستعمار الأوروبي، وبالتالي (وبالضرورة) بدء دخول الثقافة الأوروبية أدَّت إلى نشوء هذه الإشكالية، لأنَّ الوطن العربي كان «يحوي» ثقافة واحدة (أو لنقل فكراً واحداً) هي الثقافة الإسلامية، التي كانت ثقافة الأمة كلها (كما أشرنا سابقاً)، وبالتالي فقد أدَّى بدء دخول الثقافة الأوروبية (وبالتالي الفكر الأوروبي) إلى نشوء تضاد بين «ثقافتين»، ونحن نتفهَّم هذه الحالة، خصوصاً مع سيادة بنية طبقية راكدة، عاجزة عن إنتاج ثقافة (وبالتالي فكر) جديدة. فآلية الدفاع عن الذات (الثقافة) فرضت التناقض مع الآخر (الغرب)، ولما كانت الطبقة المسيطرة حاملة هذه الثقافة هي القادرة على الرد، ظهر وكأنَّ القضية هي قضية العرب- الغرب.

لكن أن تطرح هذه الإشكالية اليوم، فهذا يعبِّر عن حالة من الانحطاط جديدة، لأنَّ الثقافة الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فقط، بل غدت جزءاً أساسياً من البنية الثقافية العربية الحديثة، لقد غدت ثقافة عربية، بكيفية معينة، وبالتالي لم يعد الصراع هو صراع العرب- الغرب، أو أصالة- معاصرة، أو حداثة- تقليد، بل غدا صراعاً بين تيارات محلية، حول أي الثقافات (الأفكار) الأقدر على تحقيق تقدّم المجتمع وتطوّره. من هنا، بدأت تطرح الأسئلة، من مثل: هل الثقافة الإسلامية قادرة على تحقيق

التقدّم المنشود، الذي يعني إزالة التبعية الاقتصادية (وبالتالي السياسية) للإمبريالية، وتحقيق تحسين الوضع المعاشي للجماهير الشعبية و... إلخ، وهل الفكر الليبرالي قادر على تحقيق نفس القضايا؟ ومن ثمّ ما هو الفكر القادر على تحقيق ذلك؟ هذه هي المعضلة المطروحة اليوم. ولا شك أنّ هذه الأسئلة هي التي تصنع الاتفاق أو الاختلاف بين التيارات المختلفة وهي التي تجعل للصراع أو الاتفاق فيما بينها معنى في صيرورة التقدّم العربي.

أمّا أن تطفو إشكالية أصالة- معاصرة، حداثة- تقليد، فهذا يعني أننا نبتعد كثيراً عن الواقع، أننا نهرب إلى مجاهل التاريخ، بينما هناك من يستفيد من هذا الهروب، وأكثر من ذلك يستفيد لتحقيق أهداف رسمها لنفسه. فماذا يعني إعادة طرح إشكالية الأصالة والمعاصرة اليوم؟ إنّه يعني، وأمام الظروف السياسية العامة التي يعيشها الوطن العربي، والملخصة في الهيمنة الإمبريالية، أنّ كل وافد من الغرب (أوروبا) هو جزء من الخطة الاستعمارية الأوروبية، يجب محاربته، من «أجل تطوير النضال ضد الامبريالية». ولمّا كان الفكر الأوروبي بمختلف مدارسه (الليبرالية، القومية، الماركسية...) قد أصبح فكراً عربياً وفق ما أسلفنا، تتبنّاه فئات اجتماعية (ولا يهمنا هنا قلت أو كثرت)، أصبح من الضروري التصدّي لهذه الفئات، والتصدّي لا يعني الحوار بل المواجهة، لأنّ القضية غدت قضية سياسية، ولم تعد قضية حوار فكري. وبالتالي تكون النتيجة انتشار سياسات القتل والتصفية، التي تعني أولاً انتشار الفاشية وثانياً التدمير الذاتي لبنية الأمة.

إنّ هذه الصيغة تحوّل الصراع من صراع طبقي محلي، بين فئات مستغِلّة وفئات مستغَلّة، يكون الصراع الأيديولوجي أحد أشكاله إلى حملة تصفية ضد «الخونة» متبني الفكر الغربي «اللعين». وهذا بالضبط ما يؤسّس للطائفية.

لئن كانت إشكالية الأصالة والمعاصرة صحيحة بداية عصر النهضة،

ولأنها صحيحة اتخذ الصراع مظهر صراع أيديولوجي. أمَّااليوم فهي صيغة مضلّلة تستخدمها الفئات المستغِلّة لتمويه الصراع الحقيقي، وتحويله عن مساره الصحيح، الصراع من أجل التحرّر والتقدّم.

حتى اللجوء إلى التوفيق، لا يعبِّر سوى عن سياسة «تصالح طبقي».. أو تلفيق غير ذي معنى، لأنَّ هذه الإشكالية خاطئة من أساسها، فليس هناك ثقافة قومية خارج إطار الزمان والمكان. بل هناك ثقافة، تتخذ طابعاً قومياً، لكنها عالمية في جوهرها. وفي داخل هذه الثقافة ثقافات. وبالتالي من غير الممكن مناقضة ثقافة أمة بثقافة أمة أخرى. ثمَّ إنَّ الثقافة متجددة دائماً، يسقط العتيق منها لمصلحة الجديد، والجديد هو عبارة عن تفاعل ثقافات أمم مختلفة. ومن ثمَّ لا يجوز وضع الثقافة العتيقة في تضاد من فرع من فروع الثقافة الجديدة، لقد كانت ثقافتنا القديمة (وهي المسمَّاة الأصالة) نتاج تفاعل ثقافات (العرب- اليونان...)[6]، وكانت ثقافة أوروبا الحديثة (المسمَّاة المعاصرة) نتاج تفاعل ثقافات (أوروبا- أي فرنسا، بريطانيا، ألمانيا- العرب...)[7]. وبالتالي لن تكون ثقافتنا الجديدة إلاّ نتاج تفاعلنا مع أوروبا (وربما مناطق أخرى). والتفاعل لا يعني النقل، بل يعني الدراسة من أجل التأسيس، وإذا كانت الدراسة تقتضي فهم واستيعاب الثقافات العالمية، كما تقتضي فهم واستيعاب التراث، فإنَّ التأسيس يعني بناء إطار ثقافي جديد، يختلف عن التراث وإن كان يأخذ شكله القومي، ويختلف عن الثقافات العالمية، وإن كان يستفيد من «حداثتها». لكن في كل الأحوال ليس هذا ولا ذاك. والسبب هو أنَّ التقدم، الذي هو حاجة موضوعية في بنية المجتمع العربي، يفترض دوراً لطبقات جديدة، لديها مطامحها وأهدافها، وبالتالي تصوراتها وأفكارها، التي -وإن كانت استفادت من تراث ثقافي عالمي- لها رؤيتها الأيديولوجية، ومفاهيمها الثقافية، وبالتالي فما تطرحه من أفكار ومفاهيم هو ليس التراث، لأنه كان نتاج طبقات أخرى غدت قديمة، وهو ليس الفكر الأوروبي، لأنه كان نتاج طبقات ولدت في فرنسا أو بريطانيا أو ألمانيا. بل إنَّ ما تطرحه هو ثقافتها

ومفاهيمها المعبّرة عن مصالحها ومطامحها، عن أهدافها، وتصوراتها.
لذا فالتقليد يؤدِّي إلى أحد موقفين إمَّا التغرّب، أو السلفية، وهو في كل الحالات لا يخدم عملية التقدّم، لأنه لا يعبّر عن الطبقات المعنية بتحقيق التقدّم.

حينما تغطى الأهداف الأيديولوجية بمفاهيم برّاقة (أو حول ثنائية العرب- أوروبا)

وتقوم ثنائية «الأصالة- المعاصرة»، أو «الحداثة- التقليد»، على أساس تقسيم جغرافي راهن، هو العرب وأوروبا، إنطلاقاً من أنهما يمثلان كونين مختلفين متضادين، متصارعين، تعمل أوروبا هذه على إلغاء العرب، وينسب لها هذا الدور تاريخياً. وهذه الرؤية تسقط مسألة التفاعل «الحضاري»، وتعترف به في حالة واحدة فقط، وهي حالة سيطرة العرب، و «قيادتهم» للمجتمع الإنساني.
إذن من العادة أن يجري تقسيم العالم إلى شرق وغرب. وفي الوطن العربي تبلور مفهوم فكري يروّج له رهط من المثقفين، يقوم على أساس ثنائية العرب في مقابل أوروبا. ولقد أصبحت القضية -في المجال الفكري الفلسفي تحديداً- هي قضية «استقلال» العرب عن أوروبا، والحفاظ على «الهوية» مقابل الابتلاع الأوروبي. وتبدو القضية واضحة في مجال الثقافة، حيث اتخذت ثنائية «العرب- أوروبا» كل أبعادها (وربما أبعادها الوحيدة)، ممَّا أوجد تيارات «ثقافية» مختلفة بعضها يعتبر أنَّ التقدّم لا يتم إلاّ باستيعاب الثقافة الأوروبية(8)، وبالتالي تجاوز الثقافة السائدة، والبعض -وهو الغالب الآن- يقول على العكس من ذلك، برفض الثقافة الأوروبية، من أجل الحفاظ على «الهوية» الثقافية الأصيلة.
طبعاً، من الضروري أن نسأل: لماذا هذه الثنائية؟ لماذا هذا التناقض (التضاد، التعادي) بين الأنا والآخر، وفي المجال الثقافي تحديداً حيث لا

يمكن الحديث عن الفلسفة، وعن الثقافة عموماً، إلاّ من منطلق أنَّ هذه وتلك لا يمكن أن يكونا سوى عالمين؟ لا شك أنَّ وضع القضية في هذا الإطار له مغزاه، فهو يعبِّر عن انكماش «الذات» «الأنا»، «الهوية»، تقوقعها، إنغلاقها، خوفها من الآخر. ولا يحدث ذلك سوى حينما تكون البنى الثقافية (المعبّرة عن «الذات» و«الأنا» و«الهوية») عاجزة، ميْتة. فالجثّة تدافع عن ذاتها، في مواجهة الوحوش الضواري، من خلال تعفّنها، تحلّلها. أمّا حينما تكون «الذات»، «الأنا»، «الهوية» حيّة، فإنّها تلتهم الآخر، تلغيه بطريقة أخرى. وبهذا تمارس عمليات الاحتلال والسيطرة. وفي كل الأحوال تعبّر هذه النظرة عن ذاتية مطلقة، وفردانية مؤلّهة.

إنَّ التطوّر الفلسفي، والثقافي عموماً، هو تطوّر عالمي، هو تطوّر يقاس وفق التطوّر العالمي. ولا يُقاس وفق «التطور» في منطقة معينة معزولة، وإلاّ فشلنا في تأسيس تاريخ الفلسفة، وتاريخ الثقافة، وبالتالي تاريخ الحضارة، وأساساً فشلنا في فهم التطوّر المحلي (القومي) في مجال الفلسفة، والثقافة عموماً، لأنَّ الانطلاق من محلية التطوّر يظهر وكأنَّ تاريخ تطوّر الفلسفة (والثقافة) هو تاريخ انقطاعات، تاريخ تفكك، تاريخ «قمم» منعزلة، تاريخ لحظات «مضيئة» في بحر من الظلمات. وهذه الصورة تعزّز «المعجزات»، حيث لا يمكن تفسير نهضة كبيرة بزغت فجأة سوى أنها من فعل خارق. ويظهر من جهة أخرى أنَّ الصراع في الفلسفة والثقافة عموماً، هو بين الغريب الوافد، و«القومي الأصيل»، الغريب الممثّل للشر، والأصيل الممثّل للخير، وبالتالي تتأسّس ثنائية لاهوتية أخرى، هي صراع الخير والشر، ويهمل الصراع الحقيقي، الصراع الواقعي، ونقصد صراع الطبقات.

لماذا هذه الثنائية إذن؟ يمكن الإجابة باختصار، إنَّ طرح هذه القضية بهذه الطريقة يهدف إلى منع التفاعل مع الآخر. إنَّ أيديولوجيا مهزومة تدفع نحو رفض التفاعل، لأنها تخاف التصفية، وهذا هو أساس التمسك بهذه الثنائية، والتي يرافقها، مساواة الأيديولوجيا المهزومة هذه

بـ «الهوية» و «الأمة» و «الذات»، للقول إنَّ انتصار الفكر الحديث يعني تصفية «الهوية»، «الأمة»، «الذات»، وبالتالي يؤسّس للدعوة اللاّ طبقية، التي تهدف إلى تكتيل كل طبقات الأمة (العربية مرة والإسلامية مرة أخرى) ضد الآخر، حيث يكون الهدف التالي لهذه العملية، هو منع اتصال الطبقات المضطهدة بالفكر الحديث، المناهض للسيطرة والاستغلال والداعي للمساواة والتحرّر والتقدم، خشية من حدوث الهزيمة الداخلية. ويمكن أن نضيف هنا أنّه إذا كان الهدف الأول هو الطاغي نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن، حيث سعت الطبقات المستغِلّة، إلى الحفاظ على مواقعها الطبقية، أمام زحف الاستعمار، فقد أصبح الهدف الثاني هو الطاغي الآن، بعدما اندمجت هذه الطبقات بالرأسمال العالمي، وغدت جزءاً منه، فأرادت، بعد أن أدخلت أكثر مظاهر الرأسمالية العالمية «حداثة»، ونقصد طابعها الطفيلي، أرادت أن تظلّ الأفكار القديمة ما قبل رأسمالية هي السائدة. وهنا تستخدم ثنائية العرب- أوروبا، بكل قوّتها، فأوروبا هي الديمقراطية والتحرّر والمساواة، التي لا نحتاجها نحن لأنَّ لدينا الشورى ونظام التكافل، ولدى أوروبا القيم المادية «المبتذلة»، التي لا نحتاجها لأنَّ لدينا قيمنا الروحية، وهكذا...

لكن، هل يمكن الحديث عن ثنائية كهذه؟ هل ثنائية العرب- أوروبا صحيحة شكلياً على الأقل؟ هل هناك العرب من جهة، وأوروبا من جهة أخرى؟ من هم العرب، وما هي أوروبا هذه التي توضع في الطرف الآخر؟ لا أشك أنه يجب فك الطلسم السائد، طلسم العرب- أوروبا. وإذا كان من السهل فهم القسم الأوّل منه، فمن الصعب فهم القسم التالي. فالعرب هم العرب، لأنهم أمة لها ثقافتها، وبالتالي فالتفاعل بين «أقطارها» المختلفة، هو تفاعل داخل أطر الثقافة الواحدة. طبعاً مع إشارة مهمة، وهي أنَّ ذلك لا يعني وجود أيديولوجيا واحدة أو فلسفة واحدة، لأننا بذلك نلغي صراع الطبقات. فالعرب أيضاً عربين، ثلاثة بالمعنى الطبقي. لكن هل نستطيع قول ذلك فيما يتعلّق بأوروبا؟ ألا تتكوّن أوروبا من أمم، لكلّ منها ثقافتها؟

هنا نحن أمام ثلاث ملاحظات:

فأولاً: إنَّ الثقافة الأوروبية الحالية، هي ثقافة أمم، لكل أمة سماتها، وتصوراتها، وثقافتها، وتستفيد كل أمة من الأمم الأخرى كما يستفيد العرب من هذه الأمم، وكما استفادت هي من العرب. وكذلك تتصادم مع بعضها البعض كما تصادمت الثقافة العربية معها. ولو درسنا موقف الثقافة الألمانية من الثقافة الفرنسية مثلاً، لوجدنا ما هو مشترك بين العرب والألمان، حيث نظر الألمان للثورة الفرنسية، كما نظر العرب لها، فسعوا لتمثل مفاهيمها، لكنهم في نفس الوقت نظروا نظرة ريبة منها، بعدما اجتاح نابليون أوروبا[9]، ممَّا جعل المفكرين الألمان يقفون مدافعين عن تراثهم (عن هويتهم) في مواجهة الغزو. وإذا كانت ألمانيا قد تجاوزت هذه الإشكالية، فلأنها لحقت بالدول الأوروبية الأخرى في تطوّرها الصناعي.

طبعاً، إنَّ التطوّر الصناعي الهائل قد أوجد سمات عامة لما يمكن أن يسمَّى ثقافة أوروبية (والتعبير الأدق لثقافة رأسمالية، ولعلَّ استخدام هذا التعبير الدقيق يكشف ستر الذين يبدلونه باستخدام تعبير ثقافة أوروبية). ولكن تبقى التناقضات قائمة وإلاَّ لما اتخذت الثقافة في كل أمة طابعاً معيناً، ولما قامت الحروب بين الأمم الأوروبية.

وثانياً: إنَّ الثقافة الأوروبية ثقافات وليست ثقافة واحدة، بمعنى آخر، بالمعنى الطبقي. فإذا كان تعبير الثقافة مضلّلاً بعض الشيء، لأنه يخلق هذا الوهم بالتحديد، ونقصد وهم الثقافة الواحدة، فإنَّ الحديث الأدق يدفعنا إلى النظر إلى الفلسفة عموماً، وأيضاً إلى الأيديولوجيا، التي تتبلور في إطارها الثقافات. وهنا يبرز الاختلاف -بل التناقض- واضحاً، فأوروبا أيديولوجيات متصارعة، لها نظرتها المختلفة، ولنا بالتحديد.

والتمويه خطر في هذه القضية، لأنَّ القفز عن وجود منظومات أفكار مختلفة، متصارعة، لا يلغي أيديولوجيا الاستغلال الرأسمالية لأنَّ ما هو سائد عندنا، هو أيديولوجيا استغلال من نوع آخر، وإن كانت متخلّفة عن

مثيلتها الأوروبية، بل يلغي أيديولوجيا التحرّر والتقدّم.

وثالثاً: لا يجوز الخلط بين مطامح الدولة الاستعمارية، و «الثقافة الأوروبية». لا شك أن الدولة الاستعمارية تعمل على نشر «ثقافتها» لكن نحدِّد أنها تعمل على نشر «ثقافتها» بالمعنى الضيّق، أي ثقافة الطبقة الحاكمة، التي تخدم مصلحتها هي وحدها. وهي تحارب انتشار الثقافة التحرّرية، لهذا نراها تحارب انتشار الأفكار الليبرالية التي كانت تعبِّر عن الرأسمالية الصاعدة، لأنها لم تعد تخدم مصالحها، بينما هي أيضاً تجهد في الحفاظ على منظومات الأفكار السائدة في البلدان المستعمرة، لأنها تخدم مصالحها.

ومن هنا نقول إنَّنا حينما نحارب الثقافة الأوروبية، فإنَّنا نحارب ثقافة أوروبية معينة، وحين «نقبل» الثقافة الأوروبية، فإنَّنا «نقبل» ثقافة أوروبية معينة أيضاً. لهذا نرى أنَّ الحاجة للتحرر التي تبلورت في الوطن العربي، هي التي دفعت إلى تبنّي أفكار الثورة الفرنسية، في الوقت الذي تخلَّت فيه الرأسمالية الأوروبية عن هذه الأفكار، وهي التي تدفع اليوم إلى إلتقاط كل الأفكار والمفاهيم التي تفضي إلى التحرّر والتقدّم.

إنَّ الحاجة الواقعية هي التي تدفع إلى البحث عن المفاهيم والأفكار التي تعبِّر عن مطامح مجموعات من الناس، لهذا تقبل على دراسة وتمثّل ونقل منظومات الأفكار حين لا «تنبت» في الواقع. وهذه العملية ليست حالة غريبة، لأنها أساس نموّ أي فكر، وأيّة أيديولوجيات، وإن كانت تفضي عادة إلى مزالق مختلفة. ومن هنا لا يجوز النظر إلى اعتناق «الأفكار الأوروبية» على أنه حالة مَرَضية، بل إنَّه تعبير عن شعور فئات وطبقات، بالحاجة إلى منظومات فكرية حديثة تعبِّر عن مطامحها وأهدافها، بمعنى أنَّ هذه العملية هي جزء من حركية المجتمع، وليست غريبة عنه، إنَّها التعبير الأوّلي عن الصراع الطبقي، بين طبقات قديمة (وبالتالي تتبنّى الفكر القديم)، وأخرى حديثة، تتلمَّس طريق وعيها.

من هنا يعود سؤال أي الطرق نسلك من أجل تجاوز حالة التخلّف والتبعية التي نعيشها، وبالتالي من أجل أن نحقّق «النهضة»، «التقدم» و«الثورة»؟

ضرورة الخروج من دوامة التراث- الفكر البرجوازي الأوروبي

يدور منذ مدة طويلة حوار حول أيّ الطرق نسلك في الفكر عموماً بهدف تجاوز الأزمة التي يعيشها الوطن العربي؟. وتأتي الإجابات مختلفة، متناقضة. البعض يقول بلا تردّد: التراث هو منبعنا، ويجيب آخرون إنّ التراث ماضٍ إنتهى، وأوروبا اليوم، تشهد نهضة فكرية كبيرة، لعبت دوراً هاماً في تأسيس الحضارة الأوروبية الحديثة، إذن الفكر الأوروبي هو الذي يجب أن نعتنق. فما دام كان قادراً على «صنع» الحضارة الأوروبية، إنّه بلا
شك
بلا شك قادر على صنع تقدّمنا. وأمام أعباء الواقع، وانتكاسات هذا وذاك، يتّجه بعض ثالث، إلى طريق «جديد»، إنّه الجمع بين هذا وذاك، التوفيق، أخذ ما هو إيجابي من هذا وذاك.

لكن النهضة العربية المنشودة لم تتحقّق بعد. لقد حاولت هذه التيارات جميعاً أن تحقق نهضة، لكنها فشلت. حاولت مرّة وأخرى دون جدوى. لماذا فشلت؟ لسنا هنا في مجال الإجابة الشاملة على هذا التساؤل، ولقد حاول كل تيار أن يعلّل سبب فشل التيارات الأخرى، كما أنّ هناك محاولات مختلفة للإجابة على هذا التساؤل[10] ولسوف يظهر التصوّر اللاحق جوانب من الإجابة. ولا شك أنّ إجابة على تساؤل كهذا بحاجة إلى دراسة شاملة للتطوّر الاقتصادي الاجتماعي العربي منذ بداية القرن الماضي، وبالتالي دراسة التطوّر الفكري والسياسي خلال هذه الفترة كلها.

نعود للتساؤل الأوّل، أي طريق نسلك؟ التراث؟ أم الفكر البرجوازي الليبرالي؟ أم نأخذ من هذا وذاك؟. هنا يجب أن نؤكّد أولاً أنّ كل ماضٍ

تراث، والتراث وإن كان يحيا في الحاضر، إلاّ أنّه لا يستطيع الإجابة على أسئلة الحاضر الصعبة، لأنه من هذه الأسئلة الصعبة. والماضي عادة يتبلور في أيديولوجيا سائدة، تتمثّل في الفكر السائد، والبنية السياسية، وفي العادات والتقاليد. إذن الماضي يعيش في الحاضر، لذلك فإنَّ أيّة محاولة لاعتمادها كطريق للتغيير لن تفضي إلى نتيجة، لأنها تعيد إنتاج نفس البنى السياسية والاقتصادية السائدة من جديد، وإن بأشكال أخرى. التراث مادة دراسة، لا أداة في الدراسة، مهما كانت قيمتها، ومهما كان تقديرنا لها.

والفكر الأوروبي جاء نتيجة مشاكل عاشتها أوروبا وظروف اقتصادية اجتماعية أفضت إلى تبلوره، ولن نبحث في هذه الظروف لأنها غدت معروفة. فالفكر الأوروبي الحديث كان علمانياً منذ البدء، وديمقراطياً، لأنَّ الدين كان أداة القمع الأيديولوجي والمادي معاً، والدعوة القومية جاءت نتيجة حاجة البرجوازية الصاعدة للسوق القومية. ورغم أنَّ الفكر، لا يمكن أن يكون «وطنياً» بأيّ حال من الأحوال، بل إنّه دائماً فكر عالمي، إلاّ أنَّ اختلاف الظروف بين أوروبا نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، والوطن العربي نهاية القرن العشرين، يجعل إمكانية أن يعيد الفكر البرجوازي الحديث إنتاج تجربة جديدة قضية مستحيلة، لأكثر من سبب أهمها:

١ ـ أنَّ الرأسمالية الأوروبية، التي طرحت أفكار التحرّر والعدالة والمساواة، غدت رأسمالية عالمية، وأصبح من مصلحتها منع أيّ تطوّر برجوازي في أيّة بقعة من بقاع العالم. وما دامت هي البلدان المتقدمة، تستطيع هزيمة أيّة تجربة أخرى بالمنافسة الحرّة والديمقراطية، وبالقمع..

٢ ـ أنَّ الرأسمالية الأوروبية تخلّت عن أفكار الثورات البرجوازية، وتبنّت أفكاراً جديدة، تخدم مصلحة الرأسمالية ذاتها، وتقوم على أساس الاستعمار والسيطرة والاضطهاد..

٣- أنَّ القوى الرأسمالية الداخلية لم تتطوّر إلى المرحلة التي تؤهّلها أن تبلور فكرها، بسبب من هيمنة الرأسمالية العالمية، التي لا تسمح بنموّ برجوازي مستقل، بل تفرض «نمواً» «رأسمالياً» تابعاً.

أمّا أن نوافق بين هذا وذاك، فلن يفيد الفشل إسناده بالعجز. ولقد أثبتت التجارب الماضية فشل كل التجارب التي قامت على أساس من هذه الطرق.

القضية الأساسية هنا أيّ فكر نعتنق؟ لأنَّ التغييرات الجذرية تقوم بها قوى مفكّرة، حين تلتحم بالجماهير الشعبية.

أولاً: يجب التأكيد على أنَّ الفكر عالمي دائماً، هكذا كان الفكر اليوناني، والفكر العربي، وهكذا الفكر البرجوازي اليوم، وهكذا الماركسية أيضاً. لذلك فإنَّ الحديث عن «استيراد» الفكر قضية، ليست بريئة، ولا محايدة، ولا تنبع من رؤية قومية أصيلة، بل لها أغراض «فكرية»، وسياسية، لأنها تهدف إلى رفض تبنّي كل الفكر الذي جاء بعد مرحلة نهوض العرب، وتأسيس الدولة العربية. وبالتالي تهدف إلى تبنّي فكر محدد، تبلور في تلك العصر.

وثانياً: يجب تجاوز «منطق النقل»، الذي لا يضيف الشيء الكثير في الحياة الفكرية العربية، لأنَّ هذا المنطق، يعبّر عن بُعدٍ عن فهم الواقع الراهن، والظروف المحدّدة، وإبداله بمنظومة أفكار، كانت نتاج التطوّر في ظرف معين، وواقع محدّد، ممّا يكرّس المنطق المثالي عينه، هذا المنطق الذي يفصّل الواقع، وفق ما جاءت به الأفكار. فتصبح الأفكار هي محدّدة الواقع، وليس العكس. أي أنّه منطق يقلب «ماركس» فيوقفه على رأسه، بينما كان هو، قد قلب هيجل وأوقفه على أرجله.

وثالثاً: يجب أن نعرف، أنَّ تطورنا نابع من فهمنا لواقعنا الراهن، وللظروف العالمية المحيطة، لأنّنا نتطوّر حينما نضع الإجابات الصحيحة، على الأسئلة التي يطرحها الواقع ذاته. وبالتالي فإنَّ مهمة الفكر، هي

الإجابة على أسئلة الواقع، «تنظير»، الواقع، أي إيجاد الرؤية النظرية، المعبّرة عن هذا الواقع، في تاريخه السالف، وشكله الراهن، وإمكانياته المستقبلية. ولا أهميّة للفكر إذا لم يستطع لعب هذا الدور، في عملية التغيير الثوري.

بعد ذلك، أي الطرق نسلك؟ أي الطرق نسلك ما دمنا اعتبرنا التراث مادة للدراسة، وكذلك الفكر الأوروبي، ورفضنا مسألة «الخلط» بينهما؟ هنا قد يكون الرد، تصوراً تجريبياً، ما دامت الممارسة لن تتحكم لفكر معين، لكنَّ هذه لا توصل إلى الهدف، لأنها تلغي تراثاً كاملاً، وتلقي كل التجارب الماضية في سلّة المهملات. إنَّ في الواقع، شيئاً يبقى بعد ما تعصف به القرون، إنّه «الوعي»، «وعي» الواقع، أو بشكل أدق صورة الواقع، المعكوسة على شكل تصورات مجرّدة، تجريدات فلسفية، التي تسقط أيضاً، لكنها تتطوّر. وإذا كان كثير من المقولات الفلسفية تسقط بفعل تطوّر الواقع ذاته، فإنّها تؤسس لمقولات جديدة، أكثر تطوراً. ولمّا كانت هذه المقولات هي إنعكاس للواقع، فإنّها تعود بنا إلى ما قلناه في البدء، فالظروف الراهنة، لا تقبل التصورات القديمة (التراث)، ولا تقبل التصوّرات الحديثة في أوروبا، لأنهما تصورات (مقوّلات) لواقع سالف إنّهما إنعكاس الواقع الماضي.

طبعاً، إنَّ التاريخ الواقعي، لا يسير متقطعاً، بل هو صيرورة من الحركة اللولبية. وكذلك فإنَّ الفكر لا يسير متقطعاً، وإن كانت كل مرحلة تسقط مقوّلاتها، بل إنَّ هناك المقولات الأكثر تجريداً، تبقى تتطوّر في حركة لولبية أيضاً. هنا نقول إنَّ القضية الجوهرية، هي ليست المقوّلات، التي تكون خاضعة للدراسة والتقييم وإعادة النظر، بل هي الأداة التي «تصنع» هذه المقوّلات، أي المنهج (النظام المعرفي)، الذي يدرس الواقع لكي يصوغ المقوّلات والأفكار، لكيّ يؤسّس التجريد النظري، الذي يكون عوناً في عملية التغيير. هذه هي القضية الجوهرية. والمنهج قضية فلسفية عامة، وهي «الأكثر بُعداً» عن الواقع، (الأكثر تجريداً)، وهي جزء من

التراث العالمي، الذي يصعب القول إنّها «مُلك» أمّة من الأمم.

وبالتالي، فإنَّ قضية الطريق الذي من الضروري سلوكه من أجل تجاوز الأزمة التي يعيشها الوطن العربي، تبدأ من مسألة أيّة رؤية منهجية نختطّ في دراسة الواقع، من أجل فهمه. وهنا يكون الواقع بمختلف مناحيه مجال البحث والدراسة، وبضمنه التراث (القومي والبرجوازي الأوروبي و... إلخ). وبالتالي لا تعود القضية، وفق ذلك، هي قضية تبني أيديولوجيا، بل تبني منهجاً محدَّداً، بهدف تأسيس أيديولوجيا هي إنعكاس للواقع الذي نعيشه. وبذلك من الضروري إسقاط، إلغاء، نفي، كل الاتجاهات التي تطالب بتبنّي أيديولوجيا معينة (سواء كانت باسم التراث، أو الفكر الحديث أو...)، لأنها بذلك يكون همّها موافقة الواقع للأيديولوجيا المتبناة مسبقاً، وليس دراسة الواقع من أجل فهمه، وبالتالي الخروج -على ضوء الدراسة- باستخلاصات نظرية فلسفية محدّدة، هي تعبير عن الواقع. ومن ثمّ تأسيس أيديولوجيا معبِّرة عن ذلك الواقع، ومحدّدة طريق التغيير.

إذن، أي منهج نتّبع؟

هذا هو السؤال...

○ المصادر :

(1) أنظر مثلاً جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، الجزء الثاني، الكتابات السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 1981، ص9.

(2) أنظر برهان غليون، «اغتيال العقل»، دار التنوير- بيروت، ط1، 1985، ص5، حيث يقف مرتاباً أمام عملية الذوبان هذه.

(3) د. سمير أمين، «أزمة المجتمع العربي»، دار المستقبل العربي- القاهرة، ط1، 1985، ص28.

(4) إنَّ هذه القضية، هي قضية الاتجاه السلفي أساساً، الذي كان يعمل من أجل تأسيس الحضارة على الدين، وبالاستفادة من العلوم التقنية الغربية، أنظر مثلاً: د. محمد عمارة، «الإمام محمد عبده، مجدد الإسلام»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 1981.

(5) هذا هو رأي د. محمد عابد الجابري، أنظر د. محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي»، مجلة المستقبل العربي، العدد: 69، تاريخ 11/1984، ص55. والدراسة، هي بحث مقدم إلى ندوة التراث وتحديات العصر، التي عقدت في القاهرة 24-27 أيلول 1984.

(6) لا شك أنَّ الدراسات كثيرة حول هذا الموضوع، والموضوع التالي، وهي تشمل اتجاهات مختلفة، بعضها سلفي، وبعضها سلفي محدث، وبعضها من المستشرقين لكنها كلها تؤكد هذه الحقيقة. أنظر مثلاً: د. محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، دار الطليعة- بيروت، ط1، أيار/مايو 1984. خصوصاً الفصل الثامن، الصفحات 162-185.

(7) أنظر ت. ج. دي بور، «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، دون تاريخ، ص416-421.

(8) أنظر مثلاً: طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، دار المعارف- مصر، ط12، 1977، ص11 و ص67.

(9) هند خوري، «الأبعاد السياسية في الرومنتكية الأوروبية»، مجلة الكرمل- قبرص، العدد: 19/20، 1986، ص319-320.

(10) من هذه المحاولات مثلاً:

1- عبد الله العروي، «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، دار الحقيقة- بيروت، ط1، تشرين الأول 1970، ط3، تشرين الثاني 1979.

2- د. محمد عابد الجابري، «الخطاب العربي المعاصر»، دار الطليعة- بيروت، ط1، أيار/مايو 1982.

○ ملاحظة :

نشرت فصول هذا الكتاب في مجلتيّ الوحدة، ودراسات عربية، وجريدة السفير، كما يلي:

1 - الفصل الأول نشر في جريدة «السفير»، تاريخ 1986/8/25.

2 - الفصل الثاني نشر في مجلة «الوحدة»، عدد 32/31، تاريخ نيسان/ أيار 1987.

3 - الفصل الثالث نشر في مجلة «الوحدة»، عدد 45، تاريخ حزيران 1988.

4 - الفصل الرابع نشر في مجلة «الوحدة»، عدد 50، تاريخ كانون الأول 1988.

5 - الفصل الخامس نشر في مجلة «دراسات عربية»، عدد 9/8، السنة 23 حزيران / تموز 1987.

6 - الفصل السادس نشر في مجلة «دراسات عربية»، عدد 3، السنة 24، كانون الثاني 1988.

المحتوى

